

# الرسائل والمسائل

جلد اوّل

تصنيف

شيخ المشايخ پير محمد چشتي

جامعہ غوثیہ معینیہ بیرون یکہ ٹوٹ پشاور

گلف پبلشرز محلہ جنگی قصہ خوانی پشاور



# الرَّسَائِلُ وَالْمَسَائِلُ

از

شیخ الحدیث مولانا پیر محمد چشتی

دارالعلوم جامعہ غوثیہ معینیہ بیرون یکہ توت پشاور



## جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

نام کتاب: ..... الرسائل والمسائل

مصنف: ..... شیخ الحدیث مولانا پیر محمد چشتی

باہتمام: ..... فضل الرحمن

کمپوزر: ..... عاطف شہزاد چشتی

پروف ریڈنگ: ..... اُستاد حدیث سید طاہر علی

ڈیزائنر: ..... ندیم خان

تعداد: ..... 1100

جلد: ..... اول

سال اشاعت: ..... 2015ء

نمبر شمار	فہرست	صفحہ نمبر
1	روزے داری اور انجکشن	4
2	اقامت للصلاۃ اور اُس کے تقاضے	66
3	بسم اللہ الرحمن الرحیم کا معیاری ترجمہ	112
4	پگڑی کی شرعی حیثیت	162
5	شلوار خنوں سے نیچے یا اوپر	183
6	رہن کے نام سے اجارہ کی شرعی حیثیت	212
7	حلالہ کی مروجہ حیثیت اور مذہب	250
8	مسجد منتقل کرنے کی شرعی حیثیت	276
9	حدیث لولاک لما خلقت الافلاک کی تحقیق	308
10	معاشیات سے متعلق آیت کریمہ کی تفسیر	320
11	وقتِ مغرب اور نمازِ عشاء کے صحیح اوقات	332
12	انسٹانٹ، بینکوں، اوپنٹ فنڈ کے متعلق استفتاء	343
13	علم الغیب المطلق اور مطلق علم غیب کے مابین تفریق	351
14	ہاؤسنگ سکیمز سے متعلق سوال کا جواب	365



## روزے داری اور انجکشن

میرا سوال یہ ہے کہ ڈرپ اور رگ والے انجکشن پر روزہ ٹوٹتا ہے یا نہیں؟  
**السائل**..... حاجی فضل رحیم، ولی محمد، یار دین، بادشاہ خان (درہ آدم خیل صوبہ سرحد)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جواب:- جہاں تک رگ میں انجکشن لگانے یا ڈرپ لگانے سے روزہ کے بحال رہنے یا ٹوٹ جانے کا سوال ہے شریعت مقدسہ کی روشنی میں اس کا صحیح جواب سمجھنے کے لیے بطور تمہید مندرجہ ذیل باتوں کو سمجھنا ضروری ہے:

پہلی بات:- روزہ کی حقیقت کہ وہ شریعت کی زبان میں صبح سے شام تک نیت کے ساتھ اُن تمام چیزوں سے اپنے آپ کو بچائے رکھنے کا نام ہے جو اس کے منافی ہیں۔

دوسری بات:- روزہ کی تعریف میں مذکورہ تین چیزوں میں سے امر اول یعنی صبح سے شام تک کا وقت اس کے لیے ظرف ہے جبکہ امر دوم یعنی نیت اس کے لیے شرط ہے اور امر ثالث یعنی منافی و مفطرات سے اپنے آپ کو بچائے رکھنا اس کا اکلوتا رکن ہے۔

تیسری بات:- روزہ کے ٹوٹ جانے کا مطلب شریعت کی زبان میں یہ ہوتا ہے کہ اس کے رکن کے منافی کوئی کردار یا کوئی عمل مذکورہ وقت کے کسی بھی حصہ میں لاحق ہو کر اس اکلوتے رکن کو اٹھا دے بالفاظ دیگر روزہ کا یہ رکن نہ رہے یا اس کی اہلیت و صلاحیت مذکورہ وقت کے کسی حصہ میں ختم ہو جائے یا اس کے کسی منافی فعل کا ایسا سبب پایا جائے جسے شریعت نے اصل کے قائم مقام قرار دیا ہو۔

چوتھی بات:- روزہ کے منافی چیزیں جن کو شریعت کی زبان میں مفطرات صوم یعنی روزہ کو

## التماس

اس کتاب کی تدوین و اشاعت میں قرآن کریم کی آیات اور احادیث نبوی ﷺ کے حوالہ جات میں ہر ممکن احتیاط برتی گئی ہے تاہم ادارہ کسی بھی نادانستہ غلطی کے لئے معذرت خواہ ہے اور اس کی نشان دہی کیلئے قارئین کا ممنون ہوگا۔

کتاب میں موجود مقالہ جات کے حوالے سے قاری کے ذہن میں کوئی اشتباہ ہو تو اس کو دور کرنے کیلئے بھی ادارہ ہذا سے رابطہ کیا جاسکتا ہے تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اُن اشتباہات کا ازالہ کیا جاسکے۔

ادارہ ہذا اپنے قارئین کی آراء اور مفید مشوروں پر بخجندگی سے غور کرنے کے ساتھ تہہ دل سے اُن کا شکر گزار ہوگا۔

منجانب:

ادارہ



توڑنے والی چیزیں کہا جاتا ہے کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں، مفطرات صوری اور مفطرات معنوی۔

مفطرات صوری سے مراد فقہاء کرام کی اصطلاح میں وہ اعمال و حرکات ہیں جن کو روزہ دار اپنے اختیار و عمل سے چاہے اُن سے اُسے توانائی اور صلاح بدن کا فائدہ و استفادہ حاصل ہوتا ہو یا نقصان و تکلیف بہر حال ایسی چیزوں سے روزہ کا فساد یقینی امر ہے جس میں فقہاء احناف کا قطعاً کوئی اختلاف ہی نہیں ہے۔

مفطرات معنوی سے مراد روزہ دار کے جسم کے اندر کوئی ایسی چیز پہنچانے کا عمل ہے جس سے اُسے توانائی اور صلاح بدن یا تلذذ حاصل ہو سکے چاہے یہ عمل وہ خود کریں یا کسی اور سے کرائے۔ نیز اُسے اس کا علم ہو یا نہ ہو بہر تقدیر اس صورت میں بھی روزہ کا ٹوٹنا یقینی امر ہے جس میں فقہاء احناف کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔

پانچویں بات:- مفطرات صوم کی ان دو متفقہ صورتوں کے علاوہ اور جتنی بھی واقعات و جزئیات ہو سکتے ہیں وہ سب کے سب فقہائے کرام کے مابین اختلافی ہیں کہ بعض انہیں روزہ کے ٹوٹنے کے اسباب میں شمار کرتے ہیں اور بعض انہیں غیر مفسد و غیر مفطر قرار دے کر روزہ کی بحالی کا فتویٰ دیتے ہیں جبکہ ان دونوں یعنی مفطرات صوریہ و مفطرات معنویہ کی صورت میں جملہ فقہائے احناف، مجتہدین عظام اور غیر متنازع پیشوایان اسلام قرون اولیٰ سے لے کر اب تک بیک آواز روزہ کے ٹوٹنے پر متفق ہیں۔ گویا فقہ حنفی کے پیشوایان مذہب مجتہدین کرام سے ثابت اسلامی دستاویزات و کتب فتاویٰ کے مطابق روزہ کے ٹوٹنے کی متفقہ صورتوں کی کل اقسام تین ہیں۔

افطار صوری فقط جس کی مثالوں میں کسی روزہ دار کا مٹی، کوئلہ، بکڑی یا لوہے کے ٹکڑے جیسی کسی چیز کو حلق سے نیچے اتارنا یا اس قسم کی کسی بھی خارجی چیز کو چاہے مفید ہو یا نقصان دہ اپنے جسم کے کسی بھی اندرونی حصہ میں خود داخل کرنا یا دوسرے سے داخل کرانا ہے جس سے روزہ کا

ٹوٹنا یقینی امر ہے یعنی جملہ فقہاء کے نزدیک متفقہ طور پر روزہ ٹوٹتا ہے۔

افطار معنوی فقط جس کی مثالوں میں کسی روزہ دار مرد کا تبیین یا تھنڈ کی شکل میں قضاء شہوت کرنا جس میں انزال بھی ہو جائے، مقعد کے راستے سے دوائی جسم کے اندر داخل کرنا، ناک کے ذریعہ دماغ تک دوائی پہنچانا یا کان میں مائع دوائی ڈالنے جیسے اعمال شامل ہیں جن میں روزہ کا ٹوٹنا جملہ فقہاء احناف کے مابین متفقہ ہے۔

افطار صوری و معنوی معا یعنی دونوں مفطر یکجا ہوں اس کی پھر دو قسمیں ہیں؛

پہلی قسم:- وہ جس میں ان دونوں مفسد و مفطر چیزوں کی یکجائیت میں کسی قسم کا شک و شبہ نہ ہو اس کی مثالوں میں کسی روزہ دار کا کھانا، پینا چاہے کھانے پینے کی یہ چیزیں خوراک کی ہو یا دوائی کے قبیل سے بہر حال اس سے نہ صرف روزہ ٹوٹے گا بلکہ کفارہ بھی لازم ہوگا۔

دوسری قسم:- وہ جس میں ان دونوں کی یکجائیت میں شک و شبہ کی گنجائش ہو سکتی ہو اس کی مثالوں میں انزال قبلہ مع حصّ اللعاب و الشہوت اور لوبان، عود وغیرہ کسی خوشبودار مفرّح دھواں کو اپنے عمل سے کش کر کے حلق کے اندر اتار کر تلذذ و فرحت حاصل کرنے جیسے اعمال شامل ہیں۔ اس صورت میں محض روزہ ٹوٹے گا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔

چھٹی بات:- عبادات سے لے کر معاملات تک شریعت مقدسہ کے جملہ احکام تاریخ کے ہر دور اور قیامت تک جملہ انسانوں کی ہدایت و رہنمائی کے لیے ہیں اور انسانی جسم کو توانائی پہنچانے کے لیے ڈرپ اور رگ کے انجکشن جیسے میڈیکل سائنس کے موجودہ ایجادات یا ان سے بھی زیادہ معقول و آسان اور زیادہ مؤثر ذرائع و اسباب کے آئندہ متوقع ترقیوں کے حوالہ سے روزہ کے ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے کے مسائل کی طرح نت نئے جنم پانے والے ہزاروں سوالات و مسائل کا حل اگر اسلامی دستاویزات میں موجود نہیں ہوگا تو اس کا واضح مطلب یہ ہوگا کہ دین اسلام مکمل ضابطہ حیات نہیں ہے اور قال اللہ و قال الرسول ﷺ کا اسلامی ذخیرہ قیامت تک ہر دور کے تقاضوں کے



مطابق انسانوں کی رہنمائی کرنے میں ناکام ہے، العیاذ باللہ ایسا ہرگز نہیں ہے۔ اہل اسلام کا متفقہ عقیدہ ہے کہ اللہ کا دین اسلام کامل و مکمل ضابطہ حیات ہے اور قیامت تک ہر دور ترقی کے تقاضوں کے مطابق انسانوں کی رہنمائی کے لیے اُس کے احکام و ہدایات کافی و شافی ہیں جن کی تشریح قرون اولیٰ سے لے کر اب تک علماء حق، مجتہدین اور فقہاء کرام نے اپنے اپنے ادوار میں کرتے آئے ہیں آئندہ بھی حق بین و حق شناس علماء دین کا طبقہ فیض انجام دیتا رہے گا۔ (انشاء اللہ)

ان تمہیدی معلومات و مسائل کے بعد اب ڈرپ اور رگ کے انجکشن سے متعلقہ سوال کا جواب واضح ہو گیا کہ یہ دونوں از قبیل مُفْطِرَاتِ مَعْنٰی ہونے کی وجہ سے بالیقین مفسد صوم ہیں۔ ان دونوں سے جملہ فقہائے کرام اور سلف صالحین کی کتب فتاویٰ کے مطابق روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور بعد میں اُس کی قضاء لازم ہوتی ہے۔ جیسے ہدایہ میں ہے:

”وَجُودُ الْمُنَافِي صُورَةٌ أَوْ مَعْنَى يَكْفِي لِإِنْجَابِ الْقَضَاءِ“

یعنی رکن صوم کے منافی صوری (یا) معنوی میں سے کسی ایک کی موجودگی روزہ کے ٹوٹ جانے اور قضاء کے واجب ہونے کے لیے کافی ہوتی ہے۔

اسی طرح فتاویٰ بحر الرائق میں ہے:

”وَفَسَدَ صَوْمُهُ لَوْ جُودَهُ مَعْنَى“ (۱)

یعنی رکن صوم کے منافی معنوی کی موجودگی کی وجہ سے اُس کا روزہ فاسد ہوا۔

اس کے علاوہ روزہ کے ٹوٹ جانے کی تیسری صورت یعنی افطار صوری و معنوی معا کی موجودگی کا بھی روزہ دار کی رگ میں لگائے جانے والے ڈرپ و انجکشن کی صورتوں میں احتمال موجود ہے جب افطار صوری فقط (یا) معنوی فقط میں سے انفرادی طور پر صرف ایک کی موجودگی سے ہی روزہ جملہ فقہاء کرام کے نزدیک متفقہ طور پر ٹوٹ جاتا ہے تو ان دونوں کی اجتماعی طور پر یکجا موجودگی میں بدرجہ اولیٰ ٹوٹے گا کیوں کہ روزہ کے ٹوٹ جانے کے لیے جملہ فقہاء کرام کے نزدیک کل صورتیں بنیادی طور پر

یہی تین ہیں۔ جیسے فتح القدیر میں ہے:

”لَعَلَّمُ الْمُنَافِي صُورَةً وَمَعْنَى“ (۲)

یعنی روزہ کے نہ ٹوٹنے کی اصل وجہ ان میں سے کسی بھی صورت کی عدم موجودگی ہے۔

اسی طرح فتاویٰ بحر الرائق شرح کنز الدقائق میں ہے:

”وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ مِنْهُ الْفِعْلُ وَلَمْ يَصِلْ إِلَيْهِ مَا فِيهِ صَلَاحُهُ“ (۳)

یعنی روزہ دار کی مرضی کے بغیر کسی شخص نے لوہے کے ٹکڑے جیسی کوئی ایسی چیز اُس کے جسم کے اندر داخل کر کے غائب کیا جو دوائی بھی نہیں ہے اور کھانے کا بھی نہیں ہے جو اُس کے جسم کے لیے تو انائی و تقویت فراہم کرتی ہوتی بلکہ نقصان و ضرر ہے تو امام قاضی خان نے روزہ کے بحال ہونے یا ٹوٹنے سے متعلق فقہاء کرام کا اختلاف بیان کرنے کے بعد فرمایا ہے کہ:

اُس کے روزہ کے نہ ٹوٹنے کی رائے صحیح ہے کیوں کہ روزہ کے ٹوٹنے کے لیے جو تین صورتیں ہوتی ہیں ان میں سے کوئی ایک صورت بھی یہاں پر موجود نہیں ہے۔ اگر افطار صوری یا معنوی میں سے کوئی ایک بھی موجود ہوتی تو یقیناً ٹوٹ جاتا لیکن ایک بھی موجود نہیں ہے لہذا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

اسی طرح فتاویٰ فتح القدیر میں ہے:

”قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَا يَثْبُتُ الْفِطْرُ إِلَّا بِصُورَتِهِ أَوْ مَعْنَاهُ“ (۴)

یعنی فطر صوری یا فطر معنوی کے بغیر روزہ کے نہ ٹوٹنے کا تجھے علم ہو چکا ہے۔

امام ابن ہمام رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ اِس عبارت سے صاف ظاہر ہو رہا ہے کہ روزہ کے ٹوٹ جانے کا دار و مدار مذکورہ تین صورتوں پر ہے یعنی ان میں سے کسی ایک صورت کے پائے جانے پر روزہ یقیناً ٹوٹتا ہے اور کسی ایک کی بھی عدم موجودگی کی صورت میں نہیں ٹوٹتا۔ جب رگ کے انجکشن اور



ڈرپ کی صورت میں مُفطر معنوی کی موجودگی یعنی مریض کو جسمانی توانائی و تقویت حاصل ہونا یا ان کا عام حالات میں سبب توانائی ہونا چونکہ امر یقینی ہے جس کا انکار کوئی صاحب عقل شخص نہیں کر سکتا تو پھر روزہ کا ٹوٹنا بھی یقینی امر ہے جس میں شک و شبہ یا اختلاف کی قطعاً گنجائش نہیں ہے۔ بہر حال روزہ دار کی رگ میں لگائے جانے والے انجکشن اور ڈرپ کی صورت میں ظاہری حالات سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ یہاں پر افطار صوری و معنوی دونوں موجود ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ افطار صوری کی موجودگی کی بابت شک و شبہ کی گنجائش ہو سکتی ہے لیکن افطار معنوی کی موجودگی اظہار من القہر ہے کیوں کہ ڈرپ یا رگ کے انجکشن میں سے ہر ایک اپنی زود اثری کی وجہ سے مریض کو توانائی پہنچاتا ہے۔ افطار معنوی کی اصل روح و مقصد بھی یہی ہے، جیسے فتاویٰ فتح القدیر میں ہے:

”وَهُوَ اِيْضَالٌ مَا فِيْهِ نَفْعُ الْبَدَنِ اِلَى الْجُوفِ سَوَاءٌ كَانَ مِمَّا يُتَغَذَّى بِهٖ اَوْ يُتَدَاوَى بِهٖ“ (۵)

یعنی افطار معنوی کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز سے بدن کو توانائی مل سکتی ہے اُسے بدن کے اندر پہنچایا جائے عام اس سے کہ وہ از خوراک کے قبیل سے ہو یا دوائی کے۔

اس کے علاوہ رگ کے انجکشن و ڈرپ سے روزہ کے ٹوٹ جانے پر وہ حدیث بھی دلیل ہے جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا:

”الْفِطْرُ مِمَّا دَخَلَ“

یعنی روزہ ہر اُس سبب توانائی سے ٹوٹ جاتا ہے جو روزہ دار کے جسم کے اندر داخل ہو جاتا ہے۔

اس حدیث شریف سے صاحب ہدایہ اور امام ابن ہمام جیسے فقہاء عظام نے استدلال کیا ہے اور امام ابن ہمام نے تقریباً چھ (6) سندات سے اس کی تخریج بھی فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو (فتح القدیر، ج 2، ص 266)۔ الغرض رگ کے انجکشن اور ڈرپ سے روزہ نہ ٹوٹنے کا قول کوئی صاحب بصیرت اور فہم اسلامی سے شناسائی رکھنے والا کوئی شخص نہیں کر سکتا۔

تمہیدات نمبر 5۲1 کی روشنی میں حاصل ہونے والا یہ جواب پھر بھی مجمل ہے، جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ روزہ کا جو اکلوتا رکن ہے یعنی امساک عن المفطرات (روزہ کے توڑنے والے اعمال سے اپنے آپ کو روکنا) اُس کے دو پہلو ہیں۔ اول صوری۔ دوم معنوی۔ (بالفاظ دیگر ظاہری و باطنی)۔ ظاہری پہلو: ظاہری حالات اور انسانی عادات و معمولات کے مطابق مخصوص طبعی خواہشات مثلاً کھانے پینے اور ازدواجی تعلقات سے اجتناب کیا جائے۔

باطنی پہلو: ان طبعی خواہشات و ضروریات پر عمل کرنے کی صورت میں انسانی بدن کو جو توانائی و تقویت حاصل ہوتی ہے کسی اور ذریعہ سے اُسے یا اُس کے اسباب کو اپنے اندر داخل کرنے سے اجتناب کیا جائے تاکہ روزہ کی فریضیت کا اصل فلسفہ یعنی نفس امارہ پر نفس مطمئنہ کو غلبہ حاصل ہو کر اللہ کے فرمان ”لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“ کی دست آوری ہو سکے۔

اسی تناسب سے مفطرات صوم یعنی روزہ کے توڑنے والی چیزوں کی بھی بنیادی طور پر دو قسمیں ہوئی۔ رکن صوم کے ظاہری رُخ پر عمل کرنے یعنی معمول اور حسب عادت طبعی خواہشات سے اجتناب کرنے میں چونکہ روزہ دار کے اپنے اختیاری عمل یعنی دانستہ کردار معتبر ہے کہ باوجود طاقت و استطاعت کے محض اللہ کی رضا کی خاطر ان کے ارتکاب سے اپنے آپ کو روکتا ہے اس لیے اس کے منافی کردار یعنی ظاہری طور پر روزے کو توڑنے والی چیزیں جنہیں فقہائے کرام کی اصطلاح میں مُفطرات صوری یا افطار صوری کہا جاتا ہے، بھی روزہ دار کے اپنے ہی اختیار و دانستہ اعمال قرار پائے۔ یہی وجہ ہے کہ نادانستگی کے عالم میں بھول کر کھانے پینے سے یا دھواں جیسی کسی خارجی اور مضرون قابل توانائی چیز کا روزہ دار کے دخل عمل کے بغیر اُس کے اندر جانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا جبکہ اسی چیز کا روزہ دار اپنے اختیاری عمل کے ذریعہ اپنے جسم کے اندر داخل کرے تو ٹوٹتا ہے۔ جیسے فتاویٰ درالمختار میں ہے:

”وَمَقَادُهُ اَنْ لَّوَدْ خَلَّ حَلَقَهُ الدُّخَانُ اَفْطَرَ“ (۶)



یعنی نادانستہ طور پر اُس کے دخل عمل کے بغیر دھواں، کھٹی اور غبار جیسی چیزوں کا اُس کے حلق کے اندر جانے کی صورت میں روزہ کے نہ ٹوٹنے کے فتویٰ کا مفاد و مدلول یہ ہے کہ اگر روزہ دار نے دیدہ دانستہ طور پر اپنے اختیاری عمل کے ذریعہ ان میں سے کسی چیز کو اپنے حلق میں داخل کیا یا کسی کے ذریعہ داخل کرایا تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

اسی طرح فتاویٰ مجمع الانہر شرح ملتقی الا بحر میں ہے:

”عَلَىٰ هَذَا لَوْ اَدْخَلَ حَلَقَهُ فَسَدَ صَوْمُهُ“ (۷)

یعنی رُکُنِ صیام کے ظاہری پہلو میں روزہ دار کے اختیاری عمل معتبر ہونے کی طرح اُس کے منافی عمل یعنی مفطر صوری میں بھی روزہ دار کا اپنا اختیاری عمل معتبر ہونے کی بنیاد پر بسا اوقات ایک ہی چیز میں فتوے مختلف ہوتے ہیں اور احکام کا رُخ بدل جاتا ہے۔

مثال کے طور پر دھواں، غبار اور کھٹی جیسی مضر صحت چیزوں کا روزہ دار کے دخل و عمل کے بغیر خود بخود اُس کے حلق میں داخل ہونے سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیوں کہ میزان شریعت میں جو مفطر صوری معتبر ہے اُس کا وجود یہاں پر نہیں ہے اور جس کا وجود ہے وہ شریعت میں رُکُنِ صیام کے منافی نہیں ہے، بخلاف اس کے کہ ان ہی جیسی کسی چیز کو روزہ دار اپنے دخل و عمل اور اپنے اختیاری فعل کے ذریعہ اپنے اندر داخل کرے تو روزہ ٹوٹ جائے گا کیوں کہ شرعی معیار کے مطابق مفطر صوری کا وجود پایا گیا۔

شریعت مقدسہ نے جیسے مفطر صوری کو رُکُنِ صوم کے ظاہری پہلو کے مقابلہ میں روزہ دار کا اختیاری دخل عمل قرار دیا ہے۔ اسی طرح رُکُنِ صوم کے معنوی و باطنی پہلو کے مقابلہ میں مفطر معنوی و باطنی کو بھی اُس کے تناسب پر رکھا ہے یعنی رُکُنِ صوم کے باطنی پہلو کا مستببات کا اپنے اسباب پر مرتب ہونے کے خود کار نظام قدرت کے ماتحت روزہ دار کے دائرہ اختیار سے خارج ہونے کی طرح مفطر معنوی کا مفطر صوری پر مرتب ہونا بھی مستببات کا اپنے اسباب پر مرتب ہونے کے خود کار نظام قدرت کے ماتحت ہے اور روزہ دار کے اختیار سے خارج ہے۔ مثال کے طور پر خوراک کرنا روزہ دار کے اختیار

میں ہے جبکہ اُس پر مرتب ہونے والے نتائج (جز و بدن ہو کر توانائی و تقویت کا حاصل ہونا اس کے اختیار میں نہیں ہے بلکہ یہ سب کچھ از قبیل ترتب المسببات و النتائج علی الاسباب کے مطابق نظام قدرت کے تحت ہے۔ یہی حال رُکُنِ صیام اور اُس پر مرتب ہونے والے اثرات کا بھی ہے کہ جملہ مفطرات سے اجتناب کرنا روزہ دار کے اپنے اختیار میں ہے جبکہ اُس پر مرتب ہونے والے نتائج (نفس امارہ کا کمزور پڑ جانا، روحانیت کا اور نفس مطمئنہ کا خواہشات امارہ پر غالب آنا، انابت الی اللہ کا مادہ پیدا ہونے جیسے اثرات و نتائج کا جنم پانا روزہ دار کے اختیار میں نہیں ہیں۔ بلکہ یہ سب کچھ خالق کائنات ﷻ کی طرف سے مقررہ خود کار نظام قدرت کے تابع امور ہیں۔

شریعت کی نگاہ میں رُکُنِ صوم کے مذکورہ دونوں پہلو چونکہ مُتَلَفَّتْ اِلَیْہِ بِالذَّاتِ و مقصود اصلی ہیں لہذا ان دونوں سے قطع نظر کر کے نفس امساک عن المفطرات کا شریعت کی نگاہ میں کوئی وجود نہیں ہے۔ ویسے بھی کلی طبعی کا وجود ظرف خارج میں نہیں ہوتا جس کا لازمی نتیجہ یہی ہے کہ امساک عن المفطرات بشرط شنی کے مرتبہ میں رُکُنِ صیام قرار پائے۔ یعنی امساک عن المفطرات اس حیثیت سے کہ وہ اپنے ان دونوں پہلوؤں کے ساتھ معتبر ملحوظ ہے رُکُنِ صیام قرار پاتا ہے جیسے امساک عن المفطرات یعنی رُکُنِ صوم اپنے ان دونوں پہلوؤں یا اُن میں سے کسی ایک کے بغیر کالعدم ہے رُکُنِ قرار پانے کے قابل نہیں ہے اور شریعت کی نگاہ میں ہیج ہے۔ اسی طرح دونوں مفطرات یعنی مفطر صوری و معنوی کے اجتماع کی صورت میں یا اُن میں سے کسی ایک کی موجودگی کی صورت میں روزہ کا بحال رہنا بھی ممکن نہیں ہے ورنہ اجتماع ضدین یا اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو خلاف عقل و فطرت ہونے کی بنا پر شریعت کی نگاہ میں بھی مردود و نامسموع ہے جس کا لازمی تقاضا یہی ہے کہ رگ میں لگائے جانے والے انجکشن و ڈرپ مریض کے جسم میں توانائی و تقویت پیدا کرنے کے سبب ہونے کی بنیاد پر مفطر معنوی قرار پا کر بالیقین مفسد صوم ہیں۔

ان کے ساتھ روزہ کا بحال رہنا ایسا ہی ناممکن فی المذہب ہے جیسے خلق کے راستے سے یا مقعد کے



ذریعہ روزہ دار مریض کو دوا کی توانائی و تقویت پہنچانے کے بعد روزہ کا بحال رہنا ناممکن ہوتا ہے اور یعنی رگ والے براہ راست معدہ تک پہنچنے کی بنیاد پر مفسد صوم ہونے کا فتویٰ میری فہم کے مطابق دونوں صورتوں میں سے یعنی درپ و انجکشن میں سے ہر ایک کا مفسد صیام ہونا ایسا ہی یقینی امر ہے جیسے صواب الاصل خطاء الدلیل ہے۔ یعنی رگ کے انجکشن سے روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم کرنا اپنی جگہ سر کی جھلی تک پہنچنے والے گہرے زخم پر یا پیٹ کے گہرے زخم پر دوا کی مرہم پٹی کرنا امام ابو حنیفہ کے مذہب میں مفسد صیام ہے جس کی اصل وجہ مفسر معنوی ہونا ہے۔ کیوں کہ ان زخموں کے ذریعہ دوا روزہ دار مریض کے اندر پہنچ کر اُس کے لیے توانائی و تقویت پہنچاتا ہے! جب مذہب حنفی کے مطابق کان، ناک، مقعد اور زخموں کے ذریعہ مریض کے جسم کے اندر پہنچ کر اُس کے لیے جسمانی توانائی اور بدن کی تقویت و صلاح کا سبب بننے والی چیزیں مفسر معنوی ہونے کی بنیاد پر مفسد صوم ہیں تو درپ و انجکشن جیسے زود اثر دوا مفسد صوم کیوں نہ ہو حالانکہ دیگر مفسرات مذکورہ کے مقابلہ میں ان دونوں کے اندر معنویت افراط زیادہ ہونے کے ساتھ معطل وزود اثر بھی ہے۔

### ایک اشتباہ کا ازالہ:-

اس موضوع سے متعلق عرصہ رُبع صدی سے ہم اپنے معاصر علماء کرام سے سنتے آئے ہیں کہ جو چیز مفسد غذا کی راہ سے براہ راست معدہ تک نہ پہنچے اُس سے روزہ نہیں ٹوٹتا اس بنیاد پر گوشت میں لگائے جانے والے انجکشن کو علماء عصر و مفتیان عظام کی غالب اکثریت نے غیر مفسد صوم قرار دے کر مشہور کیا ہوا ہے۔ میں نے خود بھی اس مشہور فتویٰ پر بلا تحقیق عمل کرتے ہوئے آج سے تقریباً پندرہ بیس سال قبل حالت روزہ میں درد میں افاقہ کی خاطر گوشت کا انجکشن لگوا یا تھا اور ان ہی مفتیان عظام نے رگ میں لگائے جانے والے انجکشن کو محض اس وجہ سے مفسد صوم قرار دیا ہے کہ وہ براہ راست معدہ تک پہنچتا ہے۔

انجکشن کے حوالہ سے دنیائے طب میں اب تک متعارف ان دونوں قسموں میں علماء کرام کی غالب اکثریت نے جو فرق مشہور کیا ہے کہ رگ والا براہ راست معدہ میں پہنچنے کی بنیاد پر مفسد صوم ہے اور گوشت والا ایسا نہ ہونے کی وجہ سے غیر مفسد ہے یہ دراصل دو الگ الگ فتوے ہیں جن میں سے اول

رست و صواب ہے لیکن اُس کی یہ دلیل خطاء ہے اور اشتباہ و مغالطہ ہے جبکہ دوسرا فتویٰ یعنی گوشت والے انجکشن سے روزہ کے نہ ٹوٹنے کا یہ حکم خطاء الاصل والدلیل ہے۔ یعنی اس پر روزہ کے نہ ٹوٹنے کا حکم لگانا بھی غلط ہے اور اُس کی جو دلیل دی جاتی ہے وہ بھی خطاء و اشتباہ اور مغالطہ ہے۔ گویا میں اپنی تحقیق کے مطابق معاصر علماء کرام کے ان فتوؤں میں سے اول کو بناءً علی الغلط سمجھتا ہوں جبکہ دوسرے کو بناءً علی الغلط تصور کرتا ہوں۔ میں یہ بھی محسوس کر رہا ہوں کہ ان حضرات کو یہ اشتباہ اس وجہ سے ہوا ہے؛

پہلی وجہ:- انجکشن کے ذریعہ مریض کو دوا دینے کا مسئلہ فقہ کا نہیں بلکہ علم طب کا ہے جسے فقہاء کرام کے مقابلہ میں وہ ماہرین فن حضرات بہتر سمجھ سکتے ہیں جو کچھ زندہ اور کچھ مردہ انسانوں کے اندرون اعضاء اور نظام خوراک و دوا کے متعلق مسائل سے کھیلتے رہتے ہیں۔ اس قسم جملہ مسائل میں فقہائے عظام کی شرعی مسؤلیت ہے کہ وہ اُن کی طرف رجوع کریں اور اُن کی تجرباتی رپورٹ کے مطابق شرعی فتویٰ کا رخ متعین کریں، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ“ (۸)

یعنی اگر تم خود کسی مسئلہ کو نہیں سمجھتے تو اُس کے ماہرین سے پوچھ کر تسلی کرو۔

شاید اس آیت کریمہ پر عمل کرتے ہوئے صاحب ہدایہ نے بھی باب مفسدات صوم کے اندر فقہائے کرام کے مابین اس قسم کے ایک اختلافی مسئلہ کو بیان کرنے کے بعد لکھا ہے؛

”وَهَذَا الْيَسَسُ مِنْ بَابِ الْفِقْهِ“

اس کی شرح کرتے ہوئے شارح ہدایہ صاحب کفایہ نے شرح کفایہ میں لکھا ہے؛

”أَيُّ فِقْهِ الشَّرْعِيَّةِ بَلَّ يَرْجِعُ إِلَى مَعْرِفَةِ فِقْهِ الطَّبِّ“ (۹)



اپنی اس شرعی مسئولیت کے برعکس ان حضرات نے رگ کے انجکشن کو براہ راست معده تک پہنچانے اور گوشت کے انجکشن کے براہ راست نہ پہنچنے کا تصور قائم کر کے اس بنیاد پر تفریق حکم کے متضاد فتویٰ کا ارتکاب کیا ہے یا ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ علماء کرام نے تو اپنی اس شرعی مسئولیت احساس کرتے ہوئے اپنے وقت کے طبی ماہرین سے معلومات لئے ہوں لیکن اُس وقت کے ماہرین طب نے اپنی علمی بے بضاعتی اور قلت تجربہ پر مبنی غلط رپورٹ انہیں فراہم کر کے غلطی کے سبب بنے ہوں۔ جس کے بعد ہر دور کے خلف نے سلف کی اور متاخر نے متقدم کی تقلید میں نقل در نقل ان دونوں کو اسی طرح مشہور کیا ہو جیسا اور متعدد مسائل میں بھی ایسا ہوتا آیا ہے کیوں کہ تقلید غلطی کے خول سے نکل کر آ زاد فضاء میں اور اکابر پرستی کی غیر اسلامی روش سے نکل کر قال اللہ قال الرسول اور سلف و صالحین کی علمی کاوشوں کے اوراق میں موجود اشباہ و نظائر کی روشنی میں مسائل کی شرعی تحقیق کرنے کی جان گسل فکری تکلیف کا بوجھ اٹھانے سے علماء کرام کی غالب اکثریت کنارہ کش رہتی ہے، کچھ دنیوی جھنجٹ، کچھ علمی بے بضاعتی اور کچھ ماحولیاتی سہولت پسندی کے زیر اثر ہونے کی وجہ سے ہر ایک کی یہی کوشش ہوتی ہے کہ وہ پیش آنے والے فقہی مسائل کو اپنی کسی پسندیدہ شخصیت کی لکھی ہوئی کتابوں میں تلاش کر کے آگے بتا دے، جان چھوڑائے اور صحیح و غلط یا خطا و صواب سے بے نیاز ہو کر وقت گزارے۔ علماء کے حوالہ سے اس قسم معروضی حالات کے خزاں رسیدہ ماحول میں غلط فتوے مشہور نہیں ہوں گے تو اور کیا ہوگا۔

دوسری وجہ:- فقہ حنفی کی کتابوں میں روزہ کے ٹوٹنے کے لیے کسی چیز کو جوف میں یا دماغ میں پہنچانے کو بھی ایک قسم کا معیار قرار دیا گیا ہے۔ اس مضمون کو سلف صالحین نے اپنی کتابوں میں چاہے جس انداز سے بھی لیا ہو بہر حال ہمارے ہم عصر علماء کرام کی غالب اکثریت اُن میں واقع لفظ جوف سے مراد معده یا جوف معده متعین سمجھتے ہیں۔ نیز سلف صالحین کی کتابوں میں اکثریت کے ساتھ لکھا ہوا یہ مضمون بھی موجود ہے کہ غذا یا دوائی جیسی جوف میں پہنچنے والی کوئی چیز اُس وقت

مفسد صوم ہوگی جب وہ منافذ بخاریق، مدخل، مخرج اور مسالک جیسے اصلی راستوں سے داخل جوف ہو۔ جن کا حاصل مطلب میری سمجھ کے مطابق جوف تک پہنچنے کے لیے راستے و عضلات اور خلیہ و باریک سے باریک طویل سلسلہ ہائے عروق وغیرہ وہ تمام ذرائع وصول ہیں جو قدرتی طور پر جسم انسانی کے اندر موجود ہیں لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ جوف کو معده کے ساتھ خاص سمجھنے کی بدفہمی کی طرح یہاں پر بھی منافذ و مسالک جیسے جامع ترین الفاظ کو منفذ غذا کے ساتھ خاص سمجھنے کی غلطی کی جاتی ہے جس کا واضح مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ اس سے مراد یعنی منفذ غذا سے مراد یہ حضرات خوراک کی نالی اور حلق لیتے ہیں یا اگر غیر مقدار اور غیر متعارف کو بھی شامل کریں تو بھی مدخل و مخرج کے ساتھ ہی خاص ہوگا اس صورت میں بھی ان حضرات کو یہ مشکل درپیش ہوگا کہ حلق کی راہ سے تو غذا و دوائی جیسی چیزیں خود معده تک پہنچتی ہیں کیوں کہ کسی چیز کے خود اپنے جسم و مادہ کے ساتھ معده تک پہنچنے کے لیے فطری راہ صرف اور صرف یہی ایک ہے۔ لا غیر لیکن مخرج و مقعد کی راہ سے دی جانے والی دوا، منجہ و مآویہ اپنی اصل شکل و جسم کے ساتھ معده میں نہیں پہنچتا بلکہ اُس کا جو ہر تاثیر آنتوں اور عضلات کے ذریعہ اسی طرح پہنچتی ہے جس طرح انجکشن کے ذریعہ پہنچتی ہے۔ گویا حلق و مقعد کے مابین معده کے حوالے سے محض کنکشن کا اتحاد ہے کہ جو چیز اوپر سے حلق کی فطری راہ دخول سے ہوتے ہوئے معده میں داخل ہو کر تحلیل ہو جانے کے بعد نیچے کی طرف فطری راہ خروج سے گزر کر مقعد سے خارج ہوتی ہے اسکی فننگ و کنکشن ایسا ہے جیسے موٹر گاڑی جو پٹرول کے اوپر سے آنکرائجن میں داخل ہو کر تحلیل ہو جانے کے بعد فضلہ و کچرہ میں تبدیل ہونے والے حصے کو نیچے کی طرف بنے ہوئے راستے یعنی سائیکلر کے راہ سے باہر نکال دیتی ہے۔ اتحاد کنکشن کے اس تسلسلی سسٹم کے علاوہ معده کے حوالہ سے حلق اور مقعد میں کوئی ایسی ہکاری ڈاکٹری رپورٹ کے مطابق قطعاً نہیں ہے جس کی بنیاد پر مقعد کی راہ سے مریض کو دیجانی والی دوائی اپنی اصلی جسمیت و مادہ کے ساتھ معده میں پہنچتی ہو بلکہ اس سلسلہ میں جو ڈاکٹری رپورٹ ہم نے حاصل کی ہیں اس کے مطابق مقعد کے ذریعہ مریض کو جو دوائی دیجاتی ہے اُس کا جسم و مادہ ہرگز نہیں بلکہ اُس کا جو ہر تاثیر بذریعہ غدود و عضلات اور آنتوں کے



بشمول معدہ جملہ اجزاء بدن میں اُسی طرح سرایت کرتی ہے جس طرح انجکشن کے ذریعہ سرایت کرتی ہے۔

ماہر ڈاکٹروں کی متعدد شخصیات سے ہماری حاصل کردہ اس ڈاکٹری رپورٹ کے مطابق منفذ غذا و دوا جو اُسے اُس کی اصل شکل و جسم کے ساتھ معدہ تک پہنچائے، پورے جسم میں حلق کے علاوہ اور کہیں نہیں ہے اس پورے انسانی جسم میں اس اکلوتے منفذ غذا و دوا کی ابتدائی اور خارجی راہوں میں اگرچہ آنکھ و ناک عام حالات میں اور کان کے نچلے اندرونی حصہ میں پردہ کے پھٹ جانے کی صورت میں شامل ہیں۔ تاہم یہ سب کے سب حلق کے ساتھ مربوط ہونے کی بناء پر ان کے راستے جو چیز بھی اندر چلی جائے گی اُس کا بھی آخری مسلک اور فطری منفذ حلق ہی ہے جس کے بغیر غذا و دوا کو اُس کی اصل شکل و جسم کے ساتھ معدہ میں پہنچانے کا سر سے لے کر پاؤں تک پورے جسم انسانی میں اور کوئی منفذ و مسلک یا مختارق و مدخل نہیں ہیں جب کوئی اور منفذ ہی موجود نہیں ہے تو پھر رگ کے انجکشن اور ڈرپ کو براہ راست معدہ تک پہنچانے کا تصور غلط نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟ خلاف حقیقت نہ ہوگا تو مطابق واقعہ کس طرح ہوگا اور رگ کے انجکشن و ڈرپ لگانے سے روزہ کے ٹوٹ جانے کے واقعی حکم کو اس پر بناء کرنا بناء الصَّحیح علی الغلط نہیں ہوگا تو بناء الصَّحیح علی الصَّحیح یا بناء الصواب علی الصواب کہاں سے ہوگا؟

حقیقت حال یہ ہے کہ رگ کے انجکشن و ڈرپ سے روزہ کا ٹوٹ جانا واقعی امر ہے حقیقت واقعہ ہے اور روزہ کے ٹوٹ جانے کے لیے فقہاء کرام کی کتابوں میں موجود اشباہ و نظائر، امثال و جزییات کے عین مطابق ہے جس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے لیکن اس کی دلیل یہ بتانا کہ یہ براہ راست معدہ تک پہنچتے ہیں اشتباہ فی الدلیل ہے، غلط ہے اور ڈاکٹری رپورٹ سے غفلت کا نتیجہ ہے۔ بلکہ ان سے روزہ کے ٹوٹ جانے کی اصل وجہ اور بنیادی دلیل فقہاء احناف کی بالا جماع و بی تفصیل ہے جسے گزشتہ صفحات میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ یعنی مظفر معنوی کا پایا جانا ہے کیوں کہ علاج کے ان طریقوں سے مریض کو آرام پہنچتا ہے۔ اس کی جسمانی توانائی و تقویت کا سبب ہے اور دوا جو بدن

میں داخل ہو کر صلاح بدن و شفا کا فی الجملہ سبب و ذریعہ بنتا ہے بالفعل مریض کو فائدہ پہنچنے کی صورت میں تو منظر معنوی کا ان صورتوں میں پایا جانا اظہار من الشئس ہے۔ جبکہ بالفعل فائدہ نہ پہنچنے اور ڈاکٹری نسخہ و تجنیذ غلط ہونے کی صورت میں از قبیل قیام السبب مقام المستبہ ہونے کی بناء پر مظفر معنوی قرار پاتا ہے۔ جن کی مثالوں اور اشباہ و نظائر سے کتب فتاویٰ بھری پڑی ہیں جن کی کچھ جھلک گزشتہ سطور میں ہم بتا چکے ہیں۔

اس کے علاوہ فقہاء کرام کی عبارات میں واقع لفظ جوف کو معدہ کے ساتھ خاص سمجھنے کی بدیہی بھی ڈرپ اور رگ کے انجکشن کو براہ راست معدہ میں پہنچنے کے تصور سے کوئی کم اشتباہ نہیں ہے۔ کیوں کہ لغت، محاورہ اور عرف شرع! الغرض کسی میں بھی یہ لفظ معدہ کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ تقلید خطئی اور اکابر پرستی کے رنگ آلود ماحول سے نکل کر ”لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ“ (الواقعہ، 79) کے نارمل ذہن و انصاف کی نگاہ سے دیکھا جائے تو عربی زبان کے اس لفظ کا اصل معنی ہماری زبان و محاورہ کے مطابق اندرون کے ہیں۔ چنانچہ لسان العرب، ج 9، ص 34 پر مادہ (ج، و، ف) میں اس کی کما حقہ تفصیل بتاتے ہوئے لکھا ہے:

”جَوْفُ الْإِنْسَانِ بَطْنُهُ“

یعنی انسان کے جوف سے مراد اُس کا پیٹ ہے۔

تو ظاہر ہے کہ پیٹ محض معدہ کو ہی نہیں کہتے ہیں بلکہ معدہ بھی اُس کا ایک حصہ ہے یہ الگ بات ہے کہ بطن انسانی کے اندر موجود جگر، گردہ، پیچیدہ، آنتیں وغیرہ کو شامل ہونے کی طرح معدہ کو بھی یکساں شامل ہوتا ہے لیکن تخصیص نہیں ہے۔ لسان العرب محمولہ ہذا میں یہ بھی ہے:

”وَجَوْفُ كُلِّ شَيْءٍ دَاخِلُهُ“، یعنی ہر شے کا جوف اس کا اندرون ہوتا ہے۔

المصباح البیر، ج 1، ص 115 میں ہے:

”جَوْفُ الدَّارِ بَاطِنُهَا وَدَاخِلُهَا“، یعنی گھر کا جوف اس کے اندرون ہوتا ہے۔



اسی طرح لغت کی ہر کتاب میں جوف کی یہی تشریح ملتی ہے۔ فقہاء کرام اور سلف صالحین نے بھی اس کو اسی معنی میں سمجھ کر روزہ دار کے دخل و عمل یا اُس کی رضامندی و امر سے کسی چیز کے ان کے اندر داخل کرنے یا کرانے کی ہر شکل کو مفسد صوم قرار دیا ہوا ہے۔ چاہے مُفْطِرِ صُورِی کی شکل میں ہو مُفْطِرِ معنوی کی شکل میں یا ان دونوں کی اجتماعی شکل میں جن کی جدا جدا مثالیں گزشتہ سطور میں ہم بیان کر آئے ہیں۔ انہیں پیش نظر رکھتے ہوئے میں اُمید کرتا ہوں کہ قارئین کے دلوں میں اس مسئلہ سے متعلق کسی قسم کی الجھن باقی نہیں رہ سکتی۔ (الْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذٰلِکَ)

اس کے علاوہ میں یہ بھی سمجھتا ہوں کہ روزہ کے ٹوٹنے کے لیے فقہاء احناف کی طرف سے جو متفقہ معیار بیان ہوا ہے یعنی افطارِ صوری یا معنوی میں سے کسی ایک کا پایا جانا یا دونوں کا یکجا پایا جانا اس کی روشنی میں نہ صرف ڈرپ اور رگ کے انجکشن مفسد صوم ہیں بلکہ گوشت کے انجکشن سے بھی روزہ کا ٹوٹنا یقینی امر ہے۔ کیوں کہ یہ بھی مُفْطِرِ معنوی کے زمرہ شمار ہوتا ہے۔ کہ اُس کی دوائی گوشت کے اندر موجود باریک ریشوں، رگوں اور غدود و عضلات جو قدرتی منافذ و مسالک ہیں کے ذریعہ جوف میں یعنی پیٹ کے اندر داخل ہو کر درد و تکلیف کے مقام پر بالخصوص اور اندرون بدن کے جملہ حصوں میں بالعموم سرایت کرتی ہے جو مُفْطِرِ معنوی کا اصل مصداق و مظہر ہے۔ جیسے فتاویٰ فتح القدیر میں ہے؛

”وَهُوَ اِصْطَالُ مَا فِيْهِ نَفْعُ الْبَدَنِ اِلَى الْجَوْفِ سَوَاءً كَانَ مِمَّا يَتَغَذٰی بِہٖ اَوْ يَتَدَاوٰی بِہٖ“ (۱۰)

یعنی مُفْطِرِ معنوی یہ ہے کہ جس چیز سے بدن کو نفع پہنچ سکتا ہے اُسے بدن کے اندر داخل کرنا ہے چاہے وہ خوراک کے قبیل سے ہو یا دوائی کے۔

جب رگ اور گوشت کے انجکشنوں میں ڈاکٹری رپورٹ کے مطابق راستوں اور زودداشتی کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہے اور مدافعہ اور مفسد صوم کے مصداق و مظہر ہونے میں بھی ان کے مابین کوئی فرق نہیں ہے تو پھر گوشت کے انجکشن کو غیر مفسد صوم قرار دے کر مسلمانوں کا روزہ خراب کرانے کی غلطی نہ

صرف بناءً علی الغلط ہوگی بلکہ تفریق بلا فرق بھی ہے، اصل بنا فساد سے بے التفاتی اور سلف صالحین سے ثابت متفقہ مفطراتِ صوم کے بنیادی معیار سے غفلت بھی ہے۔ (فَالِی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی) پیش نظر مسئلہ کا شرعی جواب تحریر کرنے کی یہ مسؤلیت مجھ پر عائد ہونے سے قبل میرے معلومات میں قطعاً نہیں تھا کہ دُنیا میں کچھ علماء ایسے بھی ہیں جو رگ کے انجکشن اور ڈرپ لگانے کو غیر مفسد صوم قرار دے رہے ہیں۔ میں تو بلا تخصیص مسلک اُن ہم عصر علماء کو رو رہا تھا جو گوشت و رگ کے انجکشنوں میں خلاف واقعہ تفریق کر کے گوشت کے انجکشن کو غیر مفسد صوم قرار دے کر مسلمانوں کے روزوں کو خراب کر رہے تھے۔ اب پیش نظر سوال کی شکل میں اس کا سن کر تعجب میں پڑ گیا اس سے بھی زیادہ افسوس مجھے تب ہوا جب اس مضمون سے متعلق قدیم و جدید فقہاء کرام کی کتابوں کو چھانٹتے چھانٹتے میری نظر اپنے ہی ایک قابل احترام اُستاذ حدیث کی تحریر پر پڑھی جس میں انہوں نے بھی یہی روش اختیار کی ہوئی ہے۔ (فَالِی اللّٰہِ الْمُشْتَکٰی)

ڈرپ و انجکشن کے اشیاء و نظائر تو سلف و صالحین کی فقہی کاوشوں کے نتائج یعنی کتب فتاویٰ میں بکثرت ملتے ہیں جن کو سامنے رکھ کر ڈرپ و انجکشن کو مفطراتِ معنویہ اور مفسداتِ صوم کے زمرہ میں شامل ہونے کو بلا شک و شبہ ہر صاحبِ علم سمجھ سکتا ہے اتنے آسان مسئلہ میں اتنی بڑی غلطی و اشتباہ میں پڑنے والے حضرات سے سائنس کی دنیا میں آئندہ متوقع پیش آنے والے اُن مسائل و ایجادات کے حوالہ سے مسلمانوں کی درست سمت میں رہنمائی کرنے کی کیا توقع کی جاسکتی ہے جو ایسے نادیدہ و ناشنیدہ اور نت نئے طریقوں سے غذا و دوا انسانی جسم کے اندر داخل کر کے اُسے تو اتنا ہی پہنچانے سے متعلق ہوں گے۔ میں دیکھ رہا ہوں کہ وہ وقت زیادہ دور نہیں بلکہ آئندہ چند عشروں میں ہی سائنس اس قسم کے مسائل کا کمال دکھا کر مذہبی رہنماؤں کو حیرت میں ڈال دے گا جن کے اشیاء و نظائر کا سلف صالحین کی کتابوں میں ملنا مشکل بھی ہوگا حالانکہ فلسفہ ختم النبوت کے تناظر میں شریعت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والتسلیم قیامت تک پیش آنے والے جملہ مسائل کے حوالہ سے تمام و کامل ہے، اسلام کامل ضابطہ



حیات ہے، نظام مصطفیٰ ﷺ انسانیت کے جملہ مسائل کا ضامن ہے اور طبقہ علماء و مذہبی رہنما قیامت تک پیش آنے والے جملہ مسائل میں امت کی صحیح رہنمائی کرنے پر مسئول ہیں۔

حقیقت حال یہ ہے کہ ہر دور کے علماء کرام اپنے وقت میں جدید پیدا ہونے والے مسائل کی شرعی حدود معلوم کر کے ان کے حوالہ سے امت کی رہنمائی کرنے کے اس طرح ذمہ دار ہیں کہ انہیں اصل منابع و مآخذ شرع پر پیش کر کے حدود اللہ و احکام شرعیہ کے گیارہ (11) مشہور اقسام میں سے کسی ایک کے زمرہ میں شامل ہونا معلوم کرے اگر ایسا نہ ہو سکا تو بھی سلف صالحین کی تشریح و تعبیر کے مطابق اشیاء و نظائر تلاش کر کے اس کی روشنی میں ان کی شرعی پوزیشن معلوم کرے۔ سلف و صالحین نے جو کہا ہے:

”الْإِجْتِهَادُ مَا ضَرَفَ عَلَى مَرِّ الدُّهُورِ“

یعنی قیامت تک زمانہ کی جاری رفتار کے تقاضوں سے جنم پانے والے نت نئے مسائل میں علماء کرام کے لیے اجتہاد و استنباط کرنے کا حق جاری و ساری رہے گا۔

اسلاف کا یہ قول اسی قسم جدید پیدا ہونے والے غیر منصوص مسائل سے ہی متعلق ہے ورنہ منصوص مسائل میں اجتہاد کرنا حرام ہے اور سابقہ ادوار میں مجتہدین اسلام سے ثابت اجتہادیات میں جدید اجتہاد کا دروازہ کھولنا معکوسی حرکت ہونے کی وجہ سے مردود ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ﴿فَسُئِلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ کا حکم دے کر جہاں مختلف شعبہ ہائے حیات کی ضروریات کی تکمیل کرنے والے عوام کو اس قسم مسائل میں شعبہ علماء کی طرف رجوع کرنے کا پابند بنایا ہے وہاں علماء کرام کو بھی انکی اس عظیم مسؤلیت و فریضہ کا احساس دلایا ہے۔

الغرض رگ کے انجکشن اور ڈرپ لگانے سے روزہ کے نہ ٹوٹنے کا فتویٰ دنیا ایسا ہی غلط، بے بنیاد اور شریعت پر نادانستہ افتراء ہے جیسے روزہ کی حالت میں کھانے اور پینے کو غیر مفسد صوم کہنا۔ کیوں کہ کھانے، پینے سے اصل مقصد کسی ماکول و مشروب اور غذا و دوا کو محض معدہ کی ہٹھی تک پہنچانا نہیں ہے بلکہ ان سے اصل مقصد اور فطری نتیجہ معدہ کی ہٹھی میں تحلیل ہو کر گلوکوز میں تبدیل ہونے کے بعد جزو

بدن ہونا اصلاح جسم اور انسانی ڈھانچے کو توانائی و تقویت پہنچانا ہوتا ہے۔ دست قدرت سے مقرر شدہ اس فطری مقصد و نتیجہ کی روشنی میں دودھ والی عورتوں میں بعد التحلیل اس کے تین حصے (خون، دودھ، فضلہ) اور غیر دودھ والوں میں دو حصے (خون و فضلہ) میں تبدیل ہو کر خون جن رگوں کے ذریعہ جملہ بدن کو توانائی فراہم کرتا ہے۔ رگ کے انجکشن و ڈرپ بھی ان ہی رگوں کے ذریعہ توانائی فراہم کرتے ہیں ان میں فرق صرف مدخل کا ہے کہ اول مقدار و معروف اور دوسرا غیر مقدار و غیر معروف ہے۔ اسی طرح رگ اور گوشت کے انجکشنوں میں بھی صرف ایک فرق ہے کہ اول رگوں کے ذریعہ بلا واسطہ بدن میں پھیل کر توانائی فراہم کرتا ہے جس وجہ سے زود اثر بھی ہے جبکہ دوسرا گوشت کے اندر موجود باریک ریشوں، غدود و عضلات اور خلیے جو فطری طور پر منافذ و مسالک ہیں کے ذریعہ خون تک پہنچ کر پھیلتا ہے جس وجہ سے بدن کو قدرے دیر سے توانائی فراہم ہوتی ہے لیکن انجام کار اور مقصد غذا و دوا کے حوالہ سے ان سب میں یکسانیت ہے کوئی فرق نہیں ہے۔

### علماء کرام کو دعوتِ فکر:-

اس موضوع کے عنوان کو سمیٹتے ہوئے مناسب سمجھتا ہوں کہ علماء کرام کے ان دونوں طبقوں یعنی جو حضرات رگ و گوشت کے انجکشنوں میں بزعیم خویش تفریق کر کے اور جوف کو معدہ کے ساتھ خاص سمجھ کر رگ والے کو مفطر اور گوشت والے کو غیر مفطر قرار دیتے ہیں ﴿یا﴾ دوم فریق جو مفسدت و مفطرات صوم کو مفطر غذا کی راہ براہ راست اپنی جسمیت کے ساتھ معدہ میں پہنچنے کے ساتھ خاص سمجھ کر ڈرپ و انجکشن جیسے بالیقین مفطرات معنویہ کو بھی غیر مفسد صوم کہتے ہیں ان کی توجہ مندرجہ ذیل نکات کی طرف مبذول کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

پہلا نکتہ:- فقہاء کرام اور سلف صالحین کی کتابوں میں واقع لفظ جوف کو معدہ کے ساتھ خاص سمجھنے کی وجہ کیا ہو سکتی ہے؟ جبکہ لغت و شریعت کی زبان میں معدہ کے ساتھ اس کی کوئی تخصیص نہیں ہے ورنہ لغت اور فقہ کی کتابوں میں اس کا استعمال اندرون، باطن اور داخل الیشی کے معنی میں نہ ہوا



ہوتا۔

دوسرا نکتہ:- فقہ کی کتابوں میں منافذ، مسالک اور مخارج جیسے الفاظ کو منفذ غذا کے ساتھ خاص سمجھنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ جبکہ لغت کے اعتبار سے اور فقہ کی کتابوں میں ان الفاظ کے محل استعمال کے سیاق و سباق کے مطابق بھی عموم معلوم ہو رہا ہے۔

تیسرا نکتہ:- جب منفذ و مسلک یا منافذ و مسالک اور مخارج لغت و استعمال دونوں کے حوالہ سے انسانی جسم میں داخل ہو کر بدن کے کسی بھی حصہ کو پہنچنے والی چیز کی جملہ راہوں کو شامل ہیں چاہے مقدار و معروف ہو جیسے حلق کی راہ چاہے غیر مقدار و غیر معروف جیسے حلق و منہ کے سوا بدن کے اور کسی بھی حصہ سے کوئی چیز اندر داخل ہو جانے کے بعد جو جسم یعنی جسم کے اندرونی حصوں میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بنائے گئے خود کار نظام قدرت کے مطابق مقررہ ذرائع وصول، منافذ و مسالک کی شکل میں موجود ہیں تو پھر انہیں منفذ غذا کے ساتھ یعنی خوراک کی راہ کے ساتھ مختص قرار دے کر ایصال الی الجوف یا وصول الدواء الی الجوف کے باقی اُن تمام ذرائع وصول سے انکار کرنا کیا ایسا نہیں ہے جیسے کوئی شخص انسان کے مفہوم کلی (نوع) کو اُس کے ایک ہی معین فرد مثلاً زید میں منحصر سمجھ کر انسانیت کے جملہ لوازمات کو دوسرے انسانوں پہ لاگو ہونے سے منع کریں؟ کیا کوئی صاحب بصیرت انسان اس کردار کو درست تسلیم کر سکتا ہے؟

چوتھا نکتہ:- جب سلف صالحین نے مفسدات صوم کے باب میں منفذ و مسلک جیسے الفاظ کو منفذہ غذا کے ساتھ خاص نہیں کیے بلکہ عام لکھا ہے۔ جیسے فتاویٰ بحر الرائق میں ہے:

”وَالَّذِي أُخِلَّ مِنَ الْمَسَامِ لَا مِنَ الْمَسَالِكِ“ (۱۱)

یعنی انسانی جسم کے اندر موجود قدرتی مسالک و منافذ کے بغیر محض مسامات کے ذریعہ ٹپک کر اندر داخل ہونے والی چیز مفسد نہیں ہوگی۔

بحر الرائق کی اس عبارت میں مسالک صیغہ منتہی الجمع اور جمع کثرت کا صیغہ ہے جبکہ اطلاق دس

اور دس سے زیادہ تعداد پر ہوتا ہے پھر یہ کہ اس پر ”الف لام“ داخل کر کے المسالک کہہ کر صیغہ استغراق بنانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے کہ انسانی بدن میں موجود جملہ مسالک و منافذ میں سے کسی ایک کے ذریعہ بھی اگر کوئی چیز اندرون بدن داخل ہو جائے تو وہ مفسد صوم ہو سکتی ہے۔ نیز منفذ غذا صرف ایک ہے جو حلق کی راہ ہے جبکہ فقہاء کرام المسالک کہہ کر بظاہر اشارہ دے رہے ہیں کہ دوائی جیسی کسی چیز کو اندرون بدن داخل کرنے کے لیے محض منفذ غذا یعنی حلق کی راہ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ اس کے لیے جملہ بدن میں مسالک کثیرہ موجود ہیں جن میں سے کسی ایک کے ذریعہ بھی دوا اندر داخل ہو جانے پر روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر یہ الفاظ سلف صالحین کی نگاہ میں منفذ غذا کے ساتھ خاص ہوتے تو المسالک، المنافذ یا المخارج جیسے کثرت در کثرت یہ دلالت کرنے والے جمع الجمع اور استغراق کے الفاظ ہرگز استعمال نہ کرتے بلکہ مسلک الغذایا منفذ الغذاء کے مختصر لفظ پر ہی اکتفا کرتے۔ کفایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر میں ہے:

”وَمَا وَصَلَ إِلَى الْجُوفِ أَوْ إِلَى الدِّمَاغِ مِنْ غَيْرِ الْمَخَارِقِ الْمُتَعَادَةِ نَحْوًا يُصَلِّ مِنْ جَرَّاحَةٍ فَإِنَّهُ يُفْطِرُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ“ (۱۲)

یعنی روزہ دار کے پیٹ میں یا دماغ میں غیر مقدار و غیر معروف منافذ کے ذریعہ کوئی چیز پہنچ جائے جیسے زخم کے ذریعہ پہنچنا ہوتا ہے تو امام ابو حنیفہ کے مطابق وہ بھی مفطر ہوتا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

”لَا نَضْمَامَ الْمُنْفَذِ مَرَّةً وَاتِّسَاعِهِ أُخْرَى“

الغرض کتب فتاویٰ میں جملہ سلف صالحین نے ان الفاظ کو عام رکھا ہے تاکہ منافذ کے مقدار و غیر مقدار اور معروف و غیر معروف تمام صورتوں کو شامل رہے۔ اس کے باوجود کسی اور کو انہیں منفذ الغذاء کے ساتھ خاص قرار دینے کا کیا جواز ہے؟

پانچواں نکتہ:- اگر بالفرض دوا کا منفذ الغذاء کی راہ سے اندر جانا ہی روزہ کے ٹوٹنے کے لیے معیار



ہوتا تو سلف صالحین اور کل مذاہب اہل اسلام کے متفقہ پیشوایان مذاہب حلق کے علاوہ جسم کے دیگر حصوں کے زخموں کے ذریعہ اندر جانے والے دوا کو بالاجماع مقصد صوم کیوں قرار دیتے جیسے فتاویٰ درالمختار، ج 1، ص 150، باب مقصدات صوم میں متعدد مفطرات صوریہ و معنویہ کو ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”أَوْ ذَاوَى جَائِفَةً أَوْ أَمَةً فَوَصَلَ الدَّوَاءُ حَقِيقَةً إِلَى جَوْفِهِ وَدِمَاغِهِ“

یعنی پیٹ یا سر کے گہرے زخم میں دوائی ڈالی تو وہ اندر کو چلی گئی تب بھی روزہ ٹوٹے گا۔

فقہ حنفی کے مطابق ظاہر الروایت کی یہی عبارت کتب فقہ کی تقریباً سب متون و شروع میں موجود ہے فقہ حنفی کے علاوہ دوسرے مذاہب اہل اسلام میں بھی اسی کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے۔ جیسے فقہ حنبلی کے عظیم مجتہد امام شمس الدین ابن قدامہ میں بالترتیب سطر اول اور سطر دوم میں لکھا ہے:

”أَوْ ذَاوَى الْجَائِفَةِ بِمَا يَصِلُ إِلَى جَوْفِهِ أَوْ ذَاوَى الْمَأْمُومَةِ أَوْ أَدْخَلَ فِي جَوْفِهِ شَيْئًا مِنْ أَى مَوْضِعٍ كَانَ“ (۱۳)

یعنی جسم کے اندر جانے کے قابل کوئی دوائی پیٹ کے یا سر کے گہرے زخم میں استعمال کرنے سے یا بدن کے کسی بھی حصہ سے کوئی دوائی جسم کے اندر داخل کرنے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

الفقہ علی المذاہب الاربعة، ج 1، ص 567 میں امام شافعی کے مطابق لکھا ہے:

”مَا يَفْسِدُ الصَّوْمَ وَيُوجِبُ الْقَضَاءَ ذَوْنُ الْكُفَّارَةِ أُمُورٌ مِنْهَا وَصُولُ شَيْءٍ إِلَى جَوْفِ الصَّائِمِ كَثِيرًا كَانَ أَوْ قَلِيلًا“

یعنی شافعی مذاہب کے مطابق جو چیزیں روزہ کو فاسد کرنے کے ساتھ قضا کو واجب کر دیتی ہیں کفارہ کو نہیں اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ روزہ دار کے پیٹ میں کوئی چیز پہنچ جائے چاہے قلیل ہو یا کثیر۔

فقہ جعفریہ کے امام محمد ابن حسن الطوسی نے فتاویٰ المیسوط میں لکھا ہے:

”وَإِنْ أَمَرَهُ هُوَ بِذَلِكَ فَفَعَلَ بِهِ أَوْ فَعَلَ هُوَ بِنَفْسِهِ ذَلِكَ أَفْطَرَ“ (۱۴)

یعنی روزہ دار نے کسی دوسرے شخص کو کہہ کر کوئی چیز اپنے جسم کے اندر داخل کرائی یا اُس نے خود ایسا کیا تو اُس کا روزہ ٹوٹ گیا۔

الغرض کل مذاہب اہل اسلام کی کتب فتاویٰ میں اس قسم کے سینکڑوں جزئیات لکھے ہوئے موجود ہیں جن میں دوائی جیسی کوئی بھی چیز زخموں کے ذریعہ یا گوشت کے اندر موجود خلیوں، غدود و عضلات اور ریشوں کے ذریعہ جسم کے اندر رونی حصوں تک پہنچتی ہو، سرایت کرتی ہو، جسم کو توانائی پہنچانے کی صلاحیت رکھتی ہو یا مضرت ہی سہی لیکن روزہ دار کے ارادی عمل سے ایسا کیا گیا ہو ان سب صورتوں میں کل مکاتب اہل اسلام کے پیشوایان مذاہب نے روزہ کے ٹوٹنے کا متفقہ فتویٰ دیا ہوا ہے۔

تو کیا روزہ کے ٹوٹنے کا معیار صرف منفذ غذا کی راہ سے دوا جیسی کسی چیز کے اندر جانے کو ہی قرار دینا کل مکاتب فکر بزرگان دین کے اجماعی فتوؤں کو فضول ٹھہرانے کے مترادف نہیں ہوگا؟

چھٹا نکتہ:- جب فقہاء احناف کے مطابق روزہ کے ٹوٹنے کے لیے بالاتفاق مفطر صوری و معنوی کو معیار قرار دیا گیا ہے جس کا ذکر ہدایہ سے لے کر ردالمحتار و بحر الرائق تک تمام کتب فتاویٰ میں موجود ہے۔ تو پھر اس کے بعد منفذ غذا کی راہ سے اندر جانے کو معیار ٹھہرانا کیا بدعت فقہی نہیں ہوگی؟ آخر اس کی ضرورت کیا تھی بالفرض اگر یہ جدید انداز فکر درست ہوتا تو سلف صالحین جملہ مفطرات و مقصدات صوم میں مفطر صوری یا معنوی یا ان دونوں کے اجتماع کو معیار قرار دے کر سینکڑوں جزئیات مفسدہ میں بطور دلیل اُن کا حوالہ دینے کی بجائے اس انداز کو کیوں نہ اپناتے؟ کیا انہیں اصل معیار فساد کا علم نہیں تھا؟ کیا صدیوں تک بھولے رہے یا صدیوں بعد اب وحی کے ذریعہ اس کا انکشاف ہوا؟ جبکہ ختم النبوت کی وجہ سے کسی پر وحی آنے کا سلسلہ ایسا ہی بند ہو چکا ہے جیسا کسی دوسرے نبی کے پیدا ہونے کا امکان ختم ہو چکا ہے آخر جملہ اسلاف کے متفقہ معیار کو



چھوڑ کر جدید انداز اختیار کرنے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟

ساتواں نکتہ:۔ سائنسی دنیا کی موجودہ برق رفتاری کے پیش نظر اگر آئندہ کسی بھی وقت منفذ غذا یعنی خلق کی راہ کے بغیر کسی اور طریقہ سے دنوں یا مہینوں تک انسانوں کو صبح شام غذائی توانائی پہنچا کر انہیں نارمل حالت میں رکھنے کے لیے جدید فارمولے ایجاد ہونے پر جس میں مسلمان عام حالات کے مطابق ہی آسانی سے روزہ بھی رکھ سکتے ہوں یعنی نفس و جوب اور وجوب ادائے صوم کے جملہ شرائط بھی بحال ہوں۔ ایسے حالات میں کیا منفذ غذا کی راہ سے جسم کو توانائی نہ ملنے کا بہانہ کر کے مسلمانوں کو رمضان کے روزوں سے ٹھنڈی کرائی جائے گی؟ یا اُس کا کیا حل یہ حضرات پیش کر کے مسلمانوں کی رہنمائی کر سکیں گے؟ جبکہ دین کامل ہے ہر دور کے لیے ضابطہ حیات ہے اور رفتارِ آیام کے مطابق نت نئے پیدا ہونے والے جملہ مسائل میں قیامت تک رہنما ہے۔

### مسئلے کی مزید وضاحت:-

ہماری یہ تحقیق پڑھ کر شاید اُن حضرات کو تردد ہو جو ”کفایت المفتی“ اور ”فتاویٰ دارالعلوم دیوبند“ میں اس کے برعکس پڑھ چکے ہیں یا اصحابِ محراب و منبر سے سن چکے ہیں اس لیے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اس حوالہ سے بھی اس موضوع کو بے غبار کیا جائے۔

کفایت المفتی میں اس پر کوئی دلیل نہیں دی گئی ہے لیکن فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں اس سے روزہ نہ ٹوٹنے پر دلیلِ ڈاکٹری معلومات کا حوالہ دے کر یہ بیان کی گئی ہے کہ انجکشن کے ذریعہ جو دوائی رگوں اور شریانوں کے اندر پہنچائی جاتی ہے وہ اصلی منفذ کے ذریعہ جوفِ معدہ یا جوفِ دماغ میں نہیں پہنچتی جبکہ روزہ کے ٹوٹنے کا مدار دوائی وغیرہ کا منفذ اصلی کے ذریعہ جوفِ معدہ یا جوفِ دماغ میں پہنچنا ہے۔ جب یہ نہیں ہے تو روزہ کا ٹوٹنا بھی نہیں ہے اور دوائی وغیرہ کسی بھی چیز کا منفذ اصلی کے ذریعہ جوفِ معدہ یا جوفِ دماغ میں پہنچنا روزہ کے ٹوٹنے کے لیے مدار ہونے پر فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں فقہ کی چار پانچ کتابوں کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔ خاص کر ”فتاویٰ دارالعلوم دیوبند“ میں فقہ کی جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا

ہے اُن سے متعلق تسلی بخش وضاحت کی ضرورت ہے۔

اگر غور سے دیکھا جائے تو میرے اُس فتویٰ مجریہ 20/11/2002 میں فقہاء کرام کی ان تمام عبارات کے اصل محمل و مراد کی وضاحت بھی موجود تھی لیکن سرسری نظر کرنے والوں کو کیا ملے گا۔ بہر حال اس قسم جدید اور غیر منصوص مسائل میں چونکہ اہل علم حضرات کو اجتہادی دخل اندازی کا حق حاصل ہوتا ہے اور جملہ مسائل اجتہادیہ کا یہی حال ہے کہ اُن میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے کا پیدا ہونا فطری امر ہے جس سے گناہ گار کوئی ایک فریق بھی نہیں ہوتا کیوں کہ سب کو اصابت حق اور مسئلہ کی درست سمت معلوم کرنے کا بنیادی ہدف پیش نظر ہوتا ہے۔ لہذا مفتی کفایت اللہ کے کفایت المفتی اور فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں لکھا ہوا یہ فتویٰ جو میری تحقیق کے متضاد ہے اس سے اگرچہ ہم میں سے ایک فریق اپنی اس اجتہادی کاوش میں بالیقین غلطی پر ہے کیوں کہ ہر ایک کے فتویٰ کا رخ دوسرے سے متضاد ہے جس وجہ سے دونوں غلط یا دونوں صحیح نہیں ہو سکتے بلکہ ان میں سے ایک یقیناً صحیح اور دوسرا یقیناً غلط ہوگا۔ باقی دیکھنا یہ ہوگا کہ دلائل کس فریق کے قوی ہیں؟ کون سا فتویٰ اطمینان بخش ہے اور ان میں سے کس کا انداز استدلال اسلام کی جامعیت اور ہر دور کے تقاضوں کے مطابق ہونے میں شکوک و شبہات سے پاک ہے؟ یہ اہل بصیرت قارئین اور اسلام کے ساتھ درد دل رکھنے والے مسلمانوں کی سمجھ پر ہے (فَاقُولُ وَبِاللّٰهِ التَّوْفِیْقُ)۔ فقہاء کرام کی جن عبارات سے استدلال کرتے ہوئے ان حضرات نے دوائی کا منفذ اصلی کی راہ سے جوفِ معدہ یا جوفِ دماغ میں داخل ہونے کو روزہ ٹوٹنے کے لیے معیار قرار دیا ہے جس کی رو سے انہوں نے صاف صاف لکھا ہے کہ اس کے بغیر دوائی کا انجکشن کے ذریعہ رگوں اور شریانوں میں داخل ہو کر پورے جسم میں سرایت کرنے پر بھی روزہ نہیں ٹوٹتا۔

میری فہم کے مطابق ان حضرات کا یہ استدلال بناء الغلط علی الغلط کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، کیوں کہ رگوں اور شریانوں کی راہ میں جا کر پورے جسم میں سرایت کرنے والے انجکشن کو فقہاء کرام کی جن عبارات کی بنیاد پر یہ حضرات غیر مفید صوم قرار دے رہے ہیں اُن سے یہ لازم نہیں آتا جس انداز



سے یہ حضرات انجکشن کے ذریعہ رگوں میں لگائے جانے والی دوائی کو غیر مفید صوم سمجھ رہے ہیں فقہاء کرام کی یہ عبارات اس مقصد پر ہرگز دلالت نہیں کر رہی ہیں۔ مثال کے طور پر فتاویٰ البدائع والصنائع، ج 2، ص 93، مطبوعہ بیروت، باب مفسدات الصوم کی بالترتیب ان دو عبارتوں کو؛

اول عبارت:- ”وَمَا وَصَلَ إِلَى الْجَوْفِ أَوْ الدِّمَاغِ مِنَ الْمَخَارِقِ الْأَصْلِيَّةِ كَالْأَنْفِ وَالْأَذْنِ وَالدُّبُرِ بَانَ اسْتَعْطَ أَوْ اخْتَقَنَ أَوْ أَقْطَرَ فِي أُذُنِهِ فَوَصَلَ إِلَى الْجَوْفِ أَوْ إِلَى الدِّمَاغِ فَسَدَ صَوْمُهُ أَمَّا إِذَا وَصَلَ إِلَى الْجَوْفِ فَلَا شَكَّ فِيهِ لَوْ جُودَ الْأَكْلُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ وَكَذَا إِذَا وَصَلَ إِلَى الدِّمَاغِ لِأَنَّهُ مُنْفَذًا إِلَى الْجَوْفِ فَكَانَ بِمَنْزِلَةِ أَوِيَّةٍ مِنْ زَوَايَا الْجَوْفِ“

دوم عبارت:- اس کے چار سطر بعد ”وَمَا وَصَلَ إِلَى الْجَوْفِ أَوْ إِلَى الدِّمَاغِ مِنْ غَيْرِ الْمَخَارِقِ الْأَصْلِيَّةِ بَانَ دَاوَى الْجَائِفَةِ وَالْأَمَةِ فَإِنْ دَاوَاهَا بِدَوَاءٍ يَابَسَ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّهُ لَمْ يَصِلْ إِلَى الْجَوْفِ وَلَا إِلَى الدِّمَاغِ وَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ وَصَلَ يَفْسُدُ فِي قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ“ کو فتاویٰ دیوبند میں نقل مطابق اصل ذکر کرنے کی بجائے ان کو الگ الگ اور ایک دوسرے سے چار سطر کے فاصلہ پر منفصل عبارات کو ایک عبارت کے طور پر پڑھا فاصلہ کیجا نقل کر کے ان سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ ناک، کان اور دُبر جیسے مخارج و منافذ اصلیہ کے ذریعہ سے جو چیز جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچ جائے وہی مفید صوم ہوگی اور جو چیز ان مخارج اصلیہ کی راہ کے بغیر بلا واسطہ جوف معدہ یا جوف دماغ میں جائے تو اس کے وصول فی المعدہ یا وصول الی الدماغ کے یقینی ہونے پر ہی وہ مفید صوم ہوگی یعنی بغیر وصول الی المعدہ یا وصول الی الدماغ کے معدہ کی جھلی تک پہنچنے والے زخم کے اندر معدہ کی بیرونی جھلی پر کسی قسم کی دوائی لگانے سے بالیقین روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ اس کے اندرون معدہ پہنچنے کا یقین نہیں ہوتا ورنہ بالیقین مفید ہوگا۔ اسی طرح سر میں دماغ کی جھلی تک پہنچنے والے زخم کے اندروں جھلی کے اوپر کوئی دوائی لگانے سے بالیقین روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم نہیں کیا جاسکتا

کہ جھلی سے ہوتے ہوئے اندرون دماغ میں اُس کے پہنچنے کا یقین نہیں ہوتا ورنہ وصول پر یقین ہونے یا غالب گمان ہونے کی صورت میں روزہ کے ٹوٹ جانے کا حکم بھی لازمی ہوگا۔

میں سمجھتا ہوں کہ فقہاء کرام کی یہ عبارات اپنی جگہ صحیح، درست اور مزاج اسلام کے عین مطابق ہیں لیکن فتاویٰ دیوبند کے مفتیوں نے یہاں پر علم الابدان و علم الفقہ کی باریک نگاہ سے انہیں دیکھنے کی بجائے سرسری نظر سے دیکھا، اُن کی حقیقت تک پہنچنے بغیر مغالطہ کھا گئے اور ٹھوس یا واقعی سواری پر اپنے ذہنی اوراک کو سوار کر کے منزل مقصود تک پہنچنے کی بجائے ہوا کی بے حقیقت سواری پر سوار ہو کر راستہ میں ہی گر گئے، نہ صرف خود گر گئے بلکہ اس سؤ فہم کی بنا پر لاکھوں روزہ دار مسلمانوں کے روزوں کو بھی خراب کیا اور خراب کر رہے ہیں۔ (فَاللّٰهُ الْمُسْتَكِي)

فقہاء کرام کی کتابوں میں موجود اس قسم جملہ عبارات کا مطلب اُن ہی کی تصریحات کے مطابق یہ ہے کہ انہوں نے مفسدات صوم کے اصل معیار شرعی یعنی مفطر صوری و مفطر معنوی کی ہزاروں جزئیات اور اُن میں سے ہر ایک کے تحت پیش آنے والے بے شمار افراد و اشکال میں سے چند ایک جزئیات کو ان عبارات میں بیان کیا ہے۔ ان میں مذکور مخارج اصلیہ کی مثالوں میں ناک، کان اور دُبر یا بعض میں سبیلین کے ذکر کرنے سے اُن کا مقصد مخارج اصلیہ کو ان میں منحصر کرنا نہیں ہے بلکہ مخارج اصلیہ کے وسیع معنی و مفہوم کے تحت یہ اُس کی چند مثالیں ہیں لیکن ان حضرات کے سؤ فہم پر افسوس کہ انہوں نے فقہاء کرام کی ان عبارات میں مذکور مخارج اصلیہ کے اس وسیع المعنی، کثیر المصادق اور بدن انسانی کے اندر موجود لامحدود فطری منافذ کو شامل ہونے والے اس جامع نظام کو حلق انسانی سمیت ان معدودے چند چیزوں کے ساتھ خاص سمجھ کر اندھیرے میں تیر چلائے ہیں۔

مجھے یقین ہے کہ اگر یہ حضرات اس لفظ کے معنی لغوی، معنی ترکیبی اور بدن انسانی کے حوالہ سے اس کے مظاہر پر غور و فکر کرتے تو اتنی بڑی غلطی کبھی نہ کرتے، کیوں کہ فقہاء کرام کی ان عبارات میں واقع بنیادی لفظ ”الْمَخَارِقِ الْأَصْلِيَّةِ“ مرکب توصیفی ہے (یعنی المخارج موصوف ہے جبکہ



الاصلیہ اپنے فاعل یا قائم مقام فاعل و متعلق سے مل کر شبہ جملہ اسمیہ ہونے کے بعد اس کی صفت۔ کیوں کہ یہ اسم منسوب ہے اور اسم منسوب عامل قیاسی ہے جو مراد متکلم کے عین مطابق بمعنی اسم فاعل بھی ہو سکتا ہے اور اسم مفعول بھی، پہلی صورت میں اسم فاعل والا عمل کرے گا جبکہ دوسری صورت میں اسم مفعول والا بہر تقدیر صفت و موصوف کے اس مجموعہ یا اس مرکب ناقص کا معنی بالیقین ایک ہی ہے کہ اصل کی طرف منسوب مخارق، جنہیں اصل والے مخارق یا اصلی مخارق بھی کہا جاسکتا ہے۔ یعنی اصل مخارق، یہ دونوں کے مجموعہ مرکب کا معنی ہے جبکہ ان کے انفرادی معانی ایک دوسرے سے جدا ہیں کیوں کہ مخارق حرق کی جمع مکر ہے جو باب ”ضَرَبَ يَضْرِبُ“ سے اسم ظرف ہے جس کے معنی کسی چیز کو چیر کر گزرنے یا اس سے تجاوز کرنے کی جگہ کے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”إِنَّكَ لَنْ تَخْوَقَ الْأَرْضَ“ (۱۵)

عربی لغت کے حوالہ سے اس ناقابل انکار حقیقت کے مطابق فقہاء کرام کی ان عبارات میں مستعمل اس لفظ کے معنی ہوئے ماکول و مشروب اور دوائی و خوراک کی شکل میں انسانی جسم کو توانائی پہنچانے کے لیے بدن انسانی میں موجود گزرگاہیں کہ ان سے گزر کر ہی دوا و غذا بدن انسانی کو توانائی فراہم کرتی ہیں ورنہ ماکول و مشروب اور دوا و غذا کی شکل میں اندر پہنچائے جانے والی چیزیں آگے تجاوز کیے بغیر ایک ہی جگہ جمع رہیں یا ان کے کیمیائی تجزیاتی اجزاء مختلف جواہر و اثرات، خود کار نظام قدرت کے مطابق اپنی طبعی رفتار و میلان سے ہر ایک کے لیے جدا جدا مقررہ گزرگاہوں سے گزر کر بدن کے مقررہ حصوں تک پہنچ نہ جائیں یا سب کے سب ایک ہی حرق (گزرگاہ) سے گزر جائیں یا آدھی راہ میں ٹھہر جائیں تو ایسے میں انسانی جسم کو توانائی حاصل ہونے کی بجائے اُلٹا نقصان ہوگا جس سے بیماریوں کی مختلف شکلیں پیدا ہوتی ہیں۔ الغرض فقہاء کرام کی ان عبارات میں لفظ مخارق کے معنی انسانی جسم کو توانائی پہنچانے کے لیے اس کے اندر موجود گزرگاہوں اور تجاوزگاہوں کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جس کی تعبیر بعض فقہاء نے مسالک سے کی ہے۔ جیسے فتاویٰ بحر الرائق میں ہے:

”وَالذَّاجِلُ مِنَ الْمَسَامِكِ لَا مِنْ الْمَسَالِكِ لَا يُنَافِيهِ“ (۱۶)

یعنی مسالک کے بغیر بدن کے مسامات کے ذریعہ جوف میں داخل ہونے والی کوئی بھی چیز روزہ کے منافی نہیں ہے۔

اور بعض نے منافذ سے تعبیر کی ہے، جیسے فتاویٰ فتح القدر میں ہے:

”وَالْمُقْطَعُ الذَّاجِلُ مِنَ الْمَنَافِذِ“ (۱۷)

یعنی روزہ کو فاسد کرنے والی چیز وہ ہوتی ہے جو منافذ کے ذریعہ جوف میں داخل ہو۔

لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ لفظی تعبیرات کے مختلف ہونے سے اصل حقیقت نہیں بدلتی لہذا مسالک، منافذ اور مخارق کا اصل معنی و مفہوم وہی ایک ہے جس کو ”الْمَخَارِقُ الْأَصْلِيَّةُ“ کہا گیا ہے۔ اور مخارق کا یہ معنی و مفہوم ایک کلی اور ضمیمہ ہونے کی وجہ سے اس کے ماتحت لامحدود و عند اللہ ایسے متباہن انواع موجود ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا عمل ایک دوسرے سے مختلف ہے یعنی گزرگاہ ہونے میں متحد و مشترک ہونے کے باوجود ان سے گزرنے کا عمل، گزرنے والی چیزوں کے اثرات و مقاصد، رفتار و نتائج اور کیفیات و کمیات ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں۔ گویا فضول مقسمہ و مقننہ اور لوازمات خاصہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں مثلاً خلق کی نالی ایک گزرگاہ ہے جس سے ہو کر ہر ماکول و مشروب اور دوا و غذا عام حالات کے مطابق اپنے اصل جسم کے ساتھ اندر کو گزرتے ہوئے جوف معدہ میں پہنچ جاتی ہیں۔ ناک کی نالی اور اس کے اندر موجود حرق بھی ایک گزرگاہ ہے جس سے عام حالات میں آکسیجن و ہوا گزر کر اندرون پہنچ جاتی ہے اور خاص حالات میں دوا و غذا بھی اس سے گزر کر جوف معدہ میں پہنچ جاتی ہے۔ کان کے سوراخ میں ہر قسم اصوات بذریعہ ہوا پہنچ کر اس کے اندر سے گزرتے ہوئے قدرت کی طرف سے مقررہ خاص مقام تک پہنچ کر سبب علم بن جاتے ہیں۔ بچہ جب تک ماں کے پیٹ میں ہوتا ہے اس وقت تک خود کار نظام قدرت کے طبعی تقاضوں کے عین مطابق اس کی ماں کا حیض منقطع ہو کر بچہ کی پرورش و نشو و نما کے لیے غذا کے طور پر رحم مادر اور اس کے ناف کے مابین مخصوص نالی



کے ذریعہ اُس کے پیٹ میں اسی خرق و گزر گاہ کے ذریعہ پہنچ کر اُسے نشوونما دینے کا وسیلہ بھی یہی خرق و گزر گاہ ہے۔ جس کا سلسلہ پیدائش وحیات کے ظرف بدل جانے کے بعد ماحول کی مناسبت سے متغیر ہو جاتا ہے۔ سیمپلین کے ذریعہ انسانی جسم میں جو دوائی داخل کی جاتی ہے اُس کا مقصد بھی یہی ہوتا ہے کہ اُس کے ذریعہ جسم کو توانائی پہنچائی جائے، لہذا وہ بھی خرق و گزر گاہ ہیں۔

یہ الگ بات ہے کہ سیمپلین کے بول و براز کے خروج کے لیے خرق و گزر گاہ ہونے اور دوائی کے لیے خرق و گزر گاہ ہونے میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیوں کہ بول و براز کے خروج کے لیے خرق و گزر گاہ ہیں بالترتیب مثانہ سے لے کر ثقبیل کے آخری حصہ تک کھلی نالی و سوراخ ہے جس کے اندر ہی اندر سے گزر کر نکلتا ہے۔ اسی طرح جوفِ معدہ سے شروع ہونے والی نالی و سوراخ جو مختلف آنتوں کی شکل میں موجود ہے، کے اندر ہی اندر سے گزرتا ہوا خارج ہوتا ہے جبکہ دوائی کا مسئلہ ایسا نہیں ہے بلکہ سیمپلین کے اندرونی حصوں اور راستوں میں آنتوں اور غدود وغیرہ گزر گاہوں میں خود کا نظام قدرت کے تحت کشش و جاذبیت اس کے لیے خرق و گزر گاہ ہیں۔ اس کی ایسی مثال ہے جیسے گوشت کا انجکشن کہ اُس کے اجزاء گوشت میں موجود غدود، پٹھوں اور ریشوں کی قدرتی کشش و جاذبیت کے ذریعہ خون میں شامل ہو کر پہنچ جاتے ہیں، گویا معکوس حرکت سے قطع نظر بول و براز کے قدرت کی طرف سے مقررہ مخارج و گزر گاہوں کی مثال رگ میں لگائے جانے والے ڈرپ و انجکشن کی ہے کہ ان میں مخارج کھلی نالی ہیں جن کے اندرون ہی اندرون گزر ہوتی ہے جبکہ سیمپلین کے ذریعہ جسم میں داخل کی جانے والی دوائی کی مثال گوشت کے انجکشن سے مختلف نہیں ہے۔ مفہوم خرق کے تحت یہ محدود و چند انواع و اقسام وہ ہیں جن کے ابتدائی حصے یا اول سر، ظاہر ہے یعنی جسم کے ظاہری حصہ سے شروع ہو کر اندر کو خرق و گزر ہوتی ہے جبکہ جسم کے اندرون حصوں میں مخارجِ اصلیہ بے شمار ہیں کیوں کہ سوئی کے ذریعہ جسم کے کسی بھی مناسب جگہ کے اندر دوائی داخل کی جائے اُس کے خرق ہونے یعنی جسم کے اندرون حصوں میں گزرنے اور ہزاروں جگہوں سے تجاوز کرنے کے بعد جسم کو توانائی پہنچانا، اس بات کی کھلی

وکیل ہے کہ گوشت کے اندر رخیوں، پٹھوں اور باریک ریشوں میں نظام قدرت کی طرف سے ودایت کی گئی کشش و نظام جاذبیت ہی اس دوائی کے فطری مخارج و گزر گاہ ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ فقہاء کرام کی ان عبارات میں مذکور لفظ "الْمَخَارِقِ الْأَصْلِيَّةِ" جمع کثرت کا صیغہ ہے جو عام حالات میں دس سے کم چیزوں کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا جبکہ قاضی دارالعلوم دیوبند کے ان مفتیان کرام کی فہم کے مطابق آٹھ سے بھی کم ہیں، یہ ہوئی مخارج کی حقیقت۔ اب اس کے منسوب الیہ یعنی "اصل" کی لغوی حقیقت پر بھی غور کرنا چاہئے کہ جس اصل کی طرف انسانی جسم میں موجود یہ مخارج منسوب ہیں یعنی فقہاء کرام کی عبارات میں "الْمَخَارِقِ الْأَصْلِيَّةِ" کے اندر جو اصل ہے جس کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے مخارج مطلق نہ رہے بلکہ منسوب الی الاصل یا مُنْتَسِب الی الاصل ہونے کی بنا پر اُس کا معنی و مفہوم اصلی مخارج کے ہوئے۔ ظاہر ہے کہ اصلی مخارج کے مقابلہ میں یہاں پر کسی جعل ساز نے نقلی مخارج تو بنائے نہیں ہیں کہ اُس سے بچنے کے لیے فقہاء کرام نے اصلیت کی قید لگا کر نمبر ایک اور غیر مخارج مراد لیے ہوں، لہذا فقہاء کرام کی اس قسم جملہ عبارات سے متعلق فتویٰ صادر کرنے والے ہر دیندار و محتاط مفتی کو اس کے معنی و مفہوم پر لازماً سوچنا ہوگا کیوں کہ جب تک فقہاء کرام کے ان الفاظ سے استدلال کرنے والے مفتی کو "اصل" کے معنی کا علم نہ ہوگا تو "الْمَخَارِقِ الْأَصْلِيَّةِ" کی حقیقت کا اسے پتہ نہیں چلے گا جس کے بغیر استدلال کرنا اندھیرے میں تیر چلانا سے مختلف نہیں ہوگا۔ نہیں، صرف اتنا سوچنے سے بھی حقیقت تک رسائی نہیں ہوگی بلکہ اس کے بعد بھی جب تک یہ معلوم نہ کرے کہ اس مرکب تنقیدی میں اصلی کی قید اتفاقی ہے یا احترازی اور قید احترازی کا علم ہونے کے بعد جس سے احترازی کیا جا رہا ہے اُس کی تشخیص بھی ضروری ہے۔ ان تمام باتوں کا علم حاصل کیے بغیر یا ان سب پر اطمینان بخش غور و فکر کیے بغیر استدلال کرنا ہوائی فائرنگ سے مختلف نہیں ہوگا جو کسی بے گناہ کی ہلاکت و ضیاع پر منتج ہو سکتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ اگر یہ حضرات فقہاء کرام کی ان عبارات کو دیکھتے یا نقل کرتے وقت ان فطری باتوں پر



توجہ دیتے تو کبھی اس طرح کی شکر نہ کھاتے۔ کیا انہیں ”اصل“ کے معنی کا علم نہیں تھا؟ کیا اس منسوب کے عمل کو وہ نہیں جانتے تھے؟ کیا مرکب تنقیدی میں قید کے احترازی یا اتفاقی کی تمیز اور مانتہ الاحتراز کی تشخیص کی اہمیت کو سمجھنے سے کورے تھے؟ میرے خیال کے مطابق ایسا گزرنہیں تھا بلکہ میرے حسن ظن کے مطابق یہ سب کچھ جاننے کے باوجود محض بے احتیاطی اور منصب افتاء کی شرعی و علمی ذمہ داریوں سے بے احساسی کی بنیاد پر انہوں نے یہ ہوائی چکی دوڑائی ہے۔ جس کے نتیجہ میں لاکھوں روزہ داروں کے روزے خراب ہوئے اور ہورہے ہیں ورنہ مدارس دینیہ کی ابتدائی کتابوں کے طلبہ بھی جانتے ہیں کہ ”اصل“ کا معنی ”مَا يَسْتَنْبِطُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ“ کے ہیں ”یعنی ہر وہ چیز جو کسی اور کے لیے بنیاد بنتی ہے“ جیسے ہر علم کی ابتدائی باتوں اور ابتدائی کتابوں کو سمجھ کر پڑھنا آگے چل کر بڑی کتابوں اور بڑی باتوں کو سمجھنے کے لیے بنیاد ہیں، اسی طرح عمارت کی بنیادیں جو اوپر کو اٹھنے والی پوری عمارت کی مضبوطی و بقاء کے لیے بنیاد اور مٹی علیہ ہیں کہ مضبوط بنیادوں کے بغیر کوئی بھی عمارت قائم نہیں ہو سکتی۔

فقہاء کرام کی ان عبارات میں واقع مخارق اصلیت کے ضمن میں لفظ ”اصل“ کے معنی کو سمجھنے کے بعد اس بات کو سمجھنے کی بھی ضرورت ہے کہ انسانی جسم میں وہ کون سے مخارق ہیں جو غیر اصلی ہیں جن سے اس قید کے ذریعہ فقہاء کرام احتراز کرنا چاہتے ہیں۔ ہماری فہم کے مطابق کسی بھی انجکشن سے روزہ کے ٹوٹ جانے یا نہ ٹوٹنے سے متعلق فقہاء کرام کی ان عبارات میں سب سے اہم اور سب سے زیادہ قابل توجہ مسئلہ یہی ہے، جسے نہ سمجھنے کی وجہ سے ”فتاویٰ دارالعلوم دیوبند“ کے مفتیوں کو یہ غلطی لگ گئی ہے، جس کے نتیجہ میں لاکھوں روزہ داروں کے روزے خراب ہوئے اور ہورہے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس سلسلہ میں اپنی طرف سے غور و تدبر کی کلفت اٹھانے کی بجائے بہتر ہوگا کہ فقہاء کرام اور سلف و صالحین سے پوچھا جائے کیوں کہ ”صَاحِبُ الْيُسْتِ أَذْرَى بِمَافِيهِ“ یعنی ہر صاحب خانہ اندرون خانہ کو بہتر سمجھتا ہے۔ فطرت کے اس فیصلہ کے مطابق دیکھنے سے معلوم ہو رہا ہے کہ فقہاء کرام نے اس قید کے ذریعہ یعنی المخارق الاصلیۃ کہہ کر جن مخارق غیر اصلیت سے احتراز کیا ہے وہ انسانی جسم

میں موجود فطری مسام ہیں جن کو خرق کر کے یعنی جن سے گزر کر پسینہ کی شکل میں پانی اور نمکیات خارج ہوتے ہیں۔ اسی طرح نہانے کی صورت میں پانی کے اثرات انہی مخارق غیر اصلیت یعنی مساموں کے ذریعہ اندر داخل ہوتے ہیں لیکن دوائی کے حوالہ سے روزہ کے ٹوٹنے کا دار و مدار صرف اور صرف مخارق اصلیت کے ذریعہ جسم کے اندر کچھ پہنچانے پر ہے، جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”وَمَا يَدْخُلُ مِنَ مَسَامِ الْبَدَنِ مِنَ الدَّهْنِ لَا يَفْطُرُ“ (۱۸)

یعنی روزہ دار کے اندر مسامات بدن کے ذریعہ جو تیل داخل ہو جاتا ہے وہ مفسد صوم نہیں ہے۔ فتاویٰ خرائق میں ہے:

”وَالدَّخِيلُ مِنَ الْمَسَامِ لَا مِنَ الْمَسَالِكِ لَا يُنَافِدُ كَمَا لَوْ اغْتَسَلَ بِالْمَاءِ الْبَارِدِ فَوَجَدَ بَرْدَهُ فِي كَبِدِهِ“ (۱۹)

یعنی مسامات بدن کے ذریعہ جو چیز روزہ دار کے جوف میں داخل ہو جائے وہ روزہ کے منافی نہیں ہوگی جیسے کوئی روزہ دار شخص ٹھنڈے پانی سے غسل کرے اور مسامات کے ذریعہ اُس کا اثر اندر جائے یہاں تک کہ وہ اپنے جگر میں اُس کی ٹھنڈک محسوس کرے، تب بھی روزہ نہیں ٹوٹتا۔

فتاویٰ فتح القدیر میں ہے:

”وَالْمُقْطَرُ الدَّخِيلُ مِنَ الْمَنَافِدِ كَالْمَدْخَلِ وَالْمَخْرَجِ لَا مِنَ الْمَسَامِ الَّذِي هُوَ خِلَلُ الْبَدَنِ لِلِاتِّفَاقِ فَيَمْنُ شَرَعٌ فِي الْمَاءِ يَجِدُ بَرْدَهُ فِي بَطْنِهِ وَلَا يَفْطُرُ“ (۲۰)

یعنی روزہ کو ہر وہ چیز توڑتی ہے جو مدخل و مخرج جیسے منافذ یعنی گزرگاہوں کے راستوں سے داخل ہو، نہ وہ چیز جو مسامات کے راستوں سے داخل ہو، یہ مسامات بدن کے اندر موجود خلل ہیں ان کے ذریعہ روزہ دار کے جوف میں کسی چیز کا داخل ہونا معیار فساد اس لیے نہیں ہے کہ جملہ فقہاء کرام اس بات پر متفق ہیں کہ جو روزہ دار شخص پانی میں نہائے گا تو وہ اُس کی ٹھنڈک



اپنے پیٹ کے اندر محسوس کرے گا جس سے اُس کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔

الغرض فقہاء کرام کا یہ انداز بیان کہ مسامات کے ذریعہ جوف بدن میں داخل ہونے کو وہ بالاجماع غیر مفید قرار دے رہے ہیں جبکہ مخارق اصلیت کے ذریعہ داخل ہونے والی ہر شے کو مفطر و مفید بتا رہے ہیں، اس بات پر ناقابل انکار دلیل ہے کہ ”المنافذ الاصلیة“ یا ”المخارق الاصلیة“ کہہ کر اصل کی قید لگانے سے اُن کا مقصد مسامات سے احتراز کرنا ہے یعنی اصلی کی قید مسامات کو نکالنے کے لیے یا اُس سے بچنے کے لیے قید احترازی ہے جس کی رو سے فقہاء کرام کی ان عبارات کا محصل مطلب اس طرح ہونا چاہئے کہ دوا و غذا جن گزرگا ہوں کے واسطے سے جوف معدہ یا جوف دماغ پہنچ کر مفطر صوم ہو سکتی ہے وہ فقط منافذ اصلیت ہیں، نہ کہ مسامات کیوں کہ جوف معدہ یا جوف دماغ تک دوا، و غذا جیسی چیزوں کو پہنچانے کے لیے منافذ و مخارق اور مسالک و سبیل یعنی گزرگاہ اور میل کا کردار یہ دونوں قسمیں ادا کرتی ہیں لیکن فساد صوم کا معیار صرف قسم اول ہے دوم نہیں۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو اقسام ہیں؛

منافذ اصلیت کی پہلی قسم وہ ہے جس کا اول حصہ ظاہری جسم کے بیرونی سطح سے شروع ہوتا ہے جس کی تعبیر فتاویٰ فتح القدیر، ج 2، ص 257 پر مدخل و مخرج سے کی ہے جس کی پوری عبارت گزشتہ سطور میں ہم نقل کر چکے ہیں۔ منافذ اصلیت کی اس قسم میں منہ، ناک، دونوں کان اور دونوں سیمیلین شامل ہیں۔

دوسری قسم:- جس کے اول حصہ کا وجود جسم کے بیرونی و ظاہری سطح میں نہیں ہے بلکہ پوست کے نیچے گوشت سے یا رگ سے شروع ہو کر جوف دماغ و جوف معدہ سمیت جسم کے گوشہ گوشہ میں دوا و غذا پہنچاتی ہے۔ بطور مثال ہر عضو کے مطابق گوشت کے اندر موجود خود کا نظام قدرت کے عین مطابق ودیعت شدہ خلیے، غدود، پھٹے اور باریک ریشہ جو اپنی طبعی کشش و جاذبیت کی بنا پر گوشت میں لگائے جانے والے انجکشن کی دوا کو آگے چلاتے چلاتے خون کے ساتھ ملا کر معدہ و دماغ

سمیت جملہ بدن میں پہنچا دیتے ہیں۔ اسی طرح رگ میں لگائے جانے والے انجکشن و ڈرپ کو رگوں کا خون اپنی طبعی تقاضا و رفتار کے مطابق خرق کرتے ہوئے یعنی آگے گزارتے ہوئے معدہ و دماغ سمیت جملہ بدن میں پہنچا دیتا ہے۔ ”فتاویٰ دارالعلوم دیوبند“ کے مفتی حضرات کا منافذ اصلیت کو منہ، کان، ناک، جانفہ، آئمنہ اور سیمیلین کے ساتھ مختص تصور کرنے کی غلط فہمی کے علی الرغم سلف صالحین کی کتب فتاویٰ میں اس دوسری قسم میں شمار منافذ اصلیت کے لاحدود مظاہر و افراد کا اشارہ بھی موجود ہے۔ جیسے چلبی علی الزبیلی میں اسی سلسلہ کے ایک مسئلہ سے متعلق بحث کرتے ہوئے لکھا ہے؛

”أَوْفَيْمًا تَدْوِي بِهِ لِقَبُولِ الطَّبِيعَةِ إِنَاءَهُ لِحَاجَتِهَا إِلَيْهِ“ (۲۱)

یعنی دوائی کے طور پر جس چیز کو بدن کے اندر داخل کیا جاتا ہے، اجزاء بدن کا اُس کے محتاج ہونے کی وجہ سے وہ اُس کے نفوذ فی البدن کو طبعی طور پر تقاضا کرتے ہیں۔

اسی طرح فتاویٰ رد المحتار میں ایک مسئلہ کی تحقیق کرنے کے ضمن میں کہا ہے؛

”وَلَا مُخْلَصَ إِلَّا بِأَثْبَاتِ أَنَّ الْمُدْخَلَ فِيهِمَا تَجْذِبُهُ الطَّبِيعَةُ“ (۲۲)

فقہاء کرام کے اس قسم اشارات سے قطع نظر بھی گوشت یا رگ میں لگائے جانے والی دوائی کی رفتار پر اگر غور کیا جائے تب بھی پتہ چلتا ہے کہ منہ اور ناک کے ذریعہ کوئی چیز فطری رفتار کے مطابق اندر جانے کی طرح ہی یہ بھی گوشت کے ریشوں میں موجود فطری اور اصلی منافذ و گزرگاہوں کے ذریعہ فطری رفتار سے ہی جوف معدہ و جوف دماغ سمیت پورے جسم میں پہنچ جاتی ہے۔ اگر رگوں اور گوشت میں اس کی رفتار کے لیے فطری اور اصلی منافذ و مخارق ریشوں کی شکل میں خود کا نظام قدرت کے مطابق موجود نہ ہوتے تو یہ دوائی پوست کے نیچے اسی ایک جگہ میں قرار پکڑ کر فائدہ کی بجائے وبال جان بن جاتی۔ (فاغشیر و ابوالی الانصار)



## منافع غیر اصلیه کی دو قسمیں:

پہلی قسم:- سطح جلد پر موجود غیر مرئی مسامات ہیں جن سے ٹپک کر پسینہ کی شکل میں اندرون بدن کا پانی بیرون کو خارج ہوتا ہے اور نہانے کی صورت میں ظاہری بدن پر استعمال ہونے والے پانی کے ذرات و اثرات اندرون بدن پہنچ کر قلب و جگر اور معدہ و دماغ کو سکون و راحت فراہم کرتے ہیں۔

دوسری قسم:- بدن کے بعض اندرونی حصوں میں نظام صحت کے لیے ودیعت شدہ مسامات ہیں۔ جیسا کہ فتاویٰ تبیین الحقائق میں ہے:

”وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُ لَا مَنَفْعَ لَهُ وَأَنَّمَا يَجْمَعُ الْبَوْلَ فِيهَا بِالتَّرْشِيعِ كَذَا يَقُولُ الْأَطْبَاءُ“ (۲۳)

یعنی قابل عمل اور واضح بات یہ ہے کہ معدہ سے مثلاً نہ تک بول کے پہنچنے کے لیے منفذ اصلی نہیں ہے بلکہ اُن کے مابین موجود مسامات سے ٹپک کر بول اُس میں جمع ہو جاتا ہے، علم الابدان والے اسی طرح کہتے ہیں۔

فتاویٰ مجمع الانہر شرح ملتقى الاطر، ج 1، ص 241 پر ہیٹ اور سر میں معدہ کی جھلی اور دماغ کی جھلی کے اوپر لگائی گئی دوا، معدہ یا دماغ میں بالیقین پہنچنے کی صورت پر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور اُن کے شاگردوں کے مابین روزہ کے ٹوٹنے یا نہ ٹوٹنے سے متعلق مشہور اختلاف کو اپنے رنگ میں پیش کرتے ہوئے لکھا ہے:

”وَقَالَ لَا يَفْطُرُ لِأَنَّهُ لَمْ يُصَلِّ مِنَ الْمَنَفْعِ الْأَصْلِيِّ“

یعنی امام محمد و امام ابو یوسف نے جوف معدہ اور جوف دماغ تک بالیقین پہنچنے والی اُس دوا کو غیر مفید صوم کہا ہے کیوں کہ وہ منفذ اصلی کی راہ سے نہیں پہنچتی، بلکہ جس جھلی پر لگائی جاتی ہے اُسی سے ٹپک کر نیچے پہنچتی ہے گویا اُس جھلی کے اندر موجود مسامات سے ٹپک کر اندر پہنچنے والی

دوائی کو غیر مفید قرار دیا ہے۔

فقہاء کرام کی ان عبارات سے یہ بھی معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے جس طرح مخارق غیر اصلیه کی ان دونوں قسموں کو منافذ اصلیه سے خارج سمجھ کر اُن کے ذریعہ معدہ و دماغ میں داخل ہونے والے اثرات و ادویات کو غیر مفید صوم قرار دیا ہے، اسی طرح مخارق اصلیه کے مذکورہ دونوں قسموں کے ذریعہ داخل ہونے والے اثرات و ادویات کو مفید صوم بتایا ہے۔ جیسے مفتیان دیوبند کی ”بدائع الصنائع“ سے نقل کردہ مذکورہ عبارت میں مخارق اصلیه کے بیان میں ”وَمَا وَصَلَ إِلَى الْجَوْفِ أَوْ

الدِّمَاغِ مِنَ الْمَخَارِقِ الْأَصْلِيَّةِ كَالْأَنْفِ وَالْأُذُنِ وَالذُّبُرِ“ کہہ کر حصر کئے بغیر بطور مثال ان تینوں کو بیان کرنے سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ فقہاء کرام نے یہ جو کچھ ذکر کیا ہے وہ محض مثال کے طور پر ہے ورنہ مخارق اصلیه کا ان میں حصر نہیں ہے۔ اور ان عبارات میں انہوں نے دو باتیں بتائی ہیں کہ

مخارق اصلیه کی مذکورہ دو قسموں میں سے ہر ایک کے ذریعہ جوف معدہ یا جوف دماغ تک پہنچنے والی چیز مفید صوم ہے اور مخارق غیر اصلیه یعنی مسامات کی مذکورہ دو قسموں میں سے ہر ایک کے ذریعہ پہنچنے والی چیز غیر مفید صوم ہے لیکن ان مفتیان کرام کی الٹی سمجھ قابل افسوس ہے جس کے نتیجے میں لاکھوں روزہ داروں کے روزے خراب ہو چکے ہیں اور ہور ہے ہیں۔ (فَالِی اللّٰہِ الْمُسْتَعِیْ)

یہاں پر وجہ فرق کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ منافذ و مخارق کی قسم اول کس بنیاد پر اصلی ہے اور قسم دوم کس وجہ سے اصلی نہیں ہے اور قسم اول کس چیز کے لیے بنیاد یا مبنی علیہ ہے جس کے حوالہ سے یہ

اصلی قرار پائے اور قسم دوم کے جملہ افراد و اصناف اُس معیار پر نہ اترنے کی وجہ سے غیر اصلی ٹھہرے۔

اس کا تعلق علم الابدان سے ہونے کی وجہ سے ماہرین علم الابدان ہی اسے بہتر سمجھ سکتے ہیں تاہم اُن سے پوچھ پوچھ کر اس سلسلہ میں جو انکشافات حاصل ہوئے ہیں یا کتب فتاویٰ میں سلف صالحین نے اس

حوالہ سے اپنے وقت کے ماہرین طب سے اخذ کردہ معلومات کے مطابق جو کچھ لکھا ہوا ہے اُس کی روشنی میں جس حد تک ہم سمجھ سکے ہیں، وہ یہ ہے کہ قسم اول کے تحت دونوں قسموں کے جملہ مظاہر و افراد



جسم انسانی کو مقررہ توانائیاں پہنچا کر اُس کے نشوونما اور حفظ و بقاء کے ضامن ہوتے ہیں مثلاً منہ اور حلق کی نالی کے ذریعہ دوا وغذا اندر جا کر سر سے پاؤں تک بدن کو تقویت و قوام بخشتی ہے۔ اسی طرح گوشت یا رگ کے ذریعہ بصورت انجکشن دوا و توانائی کو رگوں کا خون اور گوشت کے اندر موجود منافذ و مخارج آگے چلاتے ہوئے جملہ بدن میں پہنچا کر جملہ نظام حیات کو توانائی فراہم کرتے ہیں جس کی بدولت انسانی جسم کی نشوونما اور قوام و بقا ممکن رہتی ہے جبکہ قسم ثانی یعنی منافذ غیر اصلیہ ایسے نہیں ہیں مثلاً انسانی جسم میں موجود مسامات کے ذریعہ اگر دوائی، چیل اور نہانے کی صورت میں پانی کے اثرات و قطرات جسم کے اندر دینی حصوں تک نہ پہنچے تب بھی کام چلتا ہے۔ نیز ان کے متبادل عمل بھی بدن انسانی کے اندر مختلف شکلوں میں موجود ہوتے ہیں جبکہ قسم اول کے متعلقہ ذمہ دار یوں کو انجام دینے کے لیے کوئی متبادل نظام نہیں ہے۔

ان حالات میں فقہاء کرام کا اپنی مذکورہ عبارات جیسے مضامین میں قسم اول کے جملہ مظاہر و افراد کو منافذ اصلی اور قسم دوم کے مصادیق کو منافذ غیر اصلی قرار دینا، عین مقتضائے فطرت ہے کیونکہ قسم اول ”مَا يَتَّبِعُ عَلَيْهِ قِيَامُ الْبَدَنِ“ ہے، اصل کا اُس پر حمل کیا جانا عین حقیقت ہے اور مفہوم اصل کا مصادق علیہ ہے جبکہ قسم ثانی یعنی مسامات ”مَا يَتَّبِعُ عَلَيْهِ قِيَامُ الْبَدَنِ“ نہیں ہے، اصل کا اُس پر حمل خلاف حقیقت ہے اور وہ مفہوم اصل کے لیے مصدق علیہ بھی نہیں ہے۔

اسلاف کے کلام سے کج فہمی کا نتیجہ:-

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے محترم مفتیوں کی مذکورہ پے در پے غلط فہمیوں کے علاوہ اُن کی ایک بڑی کج فہمی ہماری فہم کے مطابق یہ بھی ہے کہ انہوں نے بے گناہ سلف صالحین کی ان عبارات میں واقع منافذ، مخارج اور مسالک جیسے مترادف الفاظ کے مفہوم کو منہ، ناک اور سبیلین سے معدہ تک پہنچنے والے سوراخوں، نالیوں اور اندر سے خالی و مجوف ذرائع وصول کے ساتھ خاص سمجھ کر بناء الغلط علی الغلط کا ارتکاب کیا ہے جس میں مسلک دیوبند کے ساتھ مربوط، عقیدت مند، اُس کی شہرت سے متاثر اور اُن

کے حلقہ اثر سے مانوس عوام و خواص کا مبتلا ہو کر اپنے روزوں کو خراب کرنے کے علاوہ بریلوی کہلانے والے علماء کی غالب اکثریت کو بھی ہم اس بلاء بے درماں میں ملوث دیکھ رہے ہیں حالانکہ عربی زبان کے یہ الفاظ لغت، شریعت، فقہی اصطلاح اور محاورات کے حوالہ سے کسی طرح بھی اس مفہوم کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ لغت عربی کی تقریباً تمام معتبر کتب لغات میں ”مَنْفَذٌ“ و ”مَخْرَقٌ“ کا کبھی کبھی شق و سوراخ کے معنی میں استعمال ہونے کی طرح زیادہ تر گزر گاہ، جائے مرور اور ایک الگ جگہ سے گزر کر دور نکلنے کے معنوں میں استعمال ہونے کا ثبوت موجود ہے۔

مثنیٰ نمونہ از خروارے ”المنجد“ کے مادہ (ن، ف، ز) میں ہے:

”نَفَذٌ... نَفَذًا وَنَفْذًا، وَنَفَذًا الشَّيْءُ الشَّيْءَ: خَرَقَهُ وَجَارَ عَنْهُ وَخَلَصَ مِنْهُ“

یعنی عربی زبان میں یہ لفظ متعدی و لازم دونوں طرح استعمال ہوتا ہے جب متعدی ہو تو زیادہ تر چیرنے اور سوراخ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے جیسے ”خَرَقَ الشَّيْءُ“ یعنی زید نے اُس چیز کو چیر دیا۔ اور لازمی ہونے کی صورت میں ہمیشہ گزرنے اور تجاوز کرنے کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے ”خَرَقَ“ یعنی زید نے اُس جگہ سے یا اپنی جگہ سے یا کسی بھی معلوم جگہ سے تجاوز کیا اور گزر گیا۔

اس کا ایک معنی ”طَرِيقٌ عَامٌ“، یعنی سالک عام یا شارع عام بھی لکھا ہوا موجود ہے یعنی گزر گاہ۔

المنجد میں یہ بھی ہے کہ:

”الْمَنْفَذُ، جَمْعُهُ الْمَنَافِذُ، الْمَجَارُ، الْمَنْفَذُ، جَمْعُهُ الْمَنَافِذُ: مَوْضِعٌ نَفُوذُ شَيْءٍ“

یعنی لفظ منفذ کی جمع منافذ استعمال ہوتی ہے جس کا معنی گزر گاہ کے ہیں اور منفذ کی جمع بھی منافذ ہی استعمال ہوتی ہے جس کا معنی ہے کسی چیز کے نفوذ کرنے کی جگہ یعنی تجاوز کرنے اور گزرنے کی جگہ۔

تقریباً یہی حال لفظ ”مَخْرَقٌ“ کا بھی ہے کہ منافذ کی طرح یہ بھی گزر گاہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے



کیوں کہ منافذ جمع منفذ یا منفذ کی ہے جو مضارع مسور العین یا مضارع مفتوح العین سے اسم ظرف بمعنی جائے گزریا گزرگاہ کے ہے، اسی طرح لفظ مخارق بھی مخرق کی جمع مکتسر ہے جو مضارع مسور العین کا اسم ظرف بمعنی جائے گزریا گزرگاہ یعنی کسی چیز کا اُس سے گزر کر آگے جانے کی جگہ محل اور ذریعہ وصول کے ہے۔ جیسے لسان العرب میں ہے:

”خَرَقْتُ الْأَرْضَ خَرْقًا أَي جُبْتُهَا، وَخَرَقَ الْأَرْضَ يَخْرِقُهَا: قَطَعَهَا حَتَّى بَلَغَ أَقْصَاهَا“ (۲۳)

یعنی میں زمین سے گزریا گیا ہوں اور وہ فلاں زمین سے گزر کر اُس کی آخری حد کو پہنچ گیا ہے۔

لسان العرب کے اسی حوالہ کے مطابق اس کے مختلف معانی کی تفصیل بتاتے ہوئے ثلاثی مجرد سے مزید فیہ باب ”اِفْتَعَال“ سے استعمال ہونے کی شکل میں لکھا ہے:

”وَاخْتَرَقَ الدَّارَ أَوْ ذَارَ فَلَانٍ: جَعَلَهَا طَرِيقًا لِحَاجَتِهِ“  
یعنی اُس نے گھر کو گزریا گاہ بنالیا۔

اس کے بعد یہ بھی لکھا ہے:

”الْمُخْتَرَقُ: الْمَمْرُ“

یعنی رخ، رقبہ، مادہ سے بنا ہوا لفظ ”مُخْتَرَق“ کا معنی گزریا گاہ کے ہیں۔

الغرض منافذ و مخارق کے معانی کو مشق، سوراخ اور اندر سے خالی (مخوف) چیز کے ساتھ خاص سمجھنے کی غلطی اس غلطی سے مختلف نہیں ہے جیسے کوئی کوتاہ بین بندہ کبیر، ان کے معانی کو گزریا گاہ یا حرکت کر کے آگے نکل جانے کی جگہوں کے ساتھ مختص سمجھ کر دوسرے معانی سے انکار کرے، بلکہ ہر کثیر المعنی لفظ سے مراد تکلم کو سمجھنے کے لیے عام فطری اصولوں کے مطابق ان دونوں لفظوں سے بھی واقعی معنی و مراد کو سمجھنے اور مشخص کرنے کے لیے سیاق و سباق، محل کلام، عقلی و عرفی اور محاوراتی تقاضوں کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ جس کے مطابق سلف صالحین کی ان عبارات میں استعمال شدہ ”الْمَنَافِذُ، الْمَخَارِقُ،

الْمَسَائِلُ“ کے الفاظ کا ایک ہی مفہوم مراد لیا جاسکتا ہے یعنی جسم انسانی کو توانائی پہنچا کر اُسے قوام و تحفظ دینے کے لیے ذواغذا جیسی چیزوں کا بشمول معدہ و دماغ اندرونی حصوں تک پہنچنے کی گزرگاہیں چاہے مخوف ہوں، جیسے منافذ اصلیت کی پہلی قسم کے مظاہر میں ہوتا ہے (یا) غیر مخوف جیسے منافذ اصلیت کی دوسری قسم کے مصادیق و افراد میں ہوتا ہے۔ بدیں حالات ان الفاظ کو محض مخارق مخوفہ اور اندر سے خالی نالیوں کے ساتھ خاص قرار دینا مندرجہ ذیل وجوہ کی روشنی میں فحش غلطی ہے، جس میں یہ مفتیانِ دیوبند مبتلا ہیں:

پہلی وجہ: عربی زبان میں یہ الفاظ اس کے ساتھ خاص نہیں ہیں لہذا تخصیص کا یہ طریقہ لغت کی خلاف ورزی ہے جس پر عربی لغات کے حوالہ جات گزشتہ سطور میں ہم درج کر آئے ہیں۔

دوسری وجہ: فقہاء کرام نے اپنی ان عبارات میں المنافذ الاصلیہ، المخارق الاصلیہ کہہ کر منافذ و مخارق کو اصلی ہونے کی جس قید کے ساتھ مقید و موصوف کر کے انسانی جسم کی توانائی اور قوام و بقاء کے لیے ان کے منی علیہ یعنی ”مَا يَتَنَبَّيْ عَلَيْهِ قِيَامُ الْبَدَنِ“ ہونے کا اشارہ دیا ہے وہ منہ، ناک وغیرہ میں پایا جاتا ہے یعنی ناک کی راہ سے ہوا اور آکسیجن، اور منہ کے راستے سے خوراک اندر پہنچ کر بدن کی توانائی و قوام کا ذریعہ بننے کی طرح رگوں کا خون اور گوشت کے اندر موجود خلے و غدود اور باریک ریشے بھی بعد التحلیل غذائی اجزاء اور ان کے جملہ اثرات کو مخصوص خود کا نظام قدرت کے مطابق معدہ و دماغ سمیت جملہ اجزاء بدن تک پہنچا کر ”مَا يَتَنَبَّيْ عَلَيْهِ قِيَامُ الْبَدَنِ“ کے مظاہر ہیں یعنی رگوں کے خون گوشت کے ریشے اور ناک و منہ کی نوعیت عمل ایک دوسرے سے جدا جدا ہونے کے باوجود انجام کار اصل ہونے میں یعنی ”مَا يَتَنَبَّيْ عَلَيْهِ قِيَامُ الْبَدَنِ“ ہونے میں مشترک ہیں۔ اس کے باوجود فقہاء کرام کے ان الفاظ کو ایک کے ساتھ مختص قرار دے کر دوسرے کو نکال باہر بھیجنا کون سی عقلمندی ہے؟ یا کس حکمت کا مقتضاء ہے؟

تیسری وجہ: منافذ، مخارق اور مسالک کے تینوں الفاظ کے فقہاء کرام کی ان عبارات میں



متزادف ہونے پر کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ ایسے میں بعض فقہاء کرام کا منافیہ و مخارق کی بجائے مسا لک کا لفظ استعمال کرنا، اس بات پر دلیل ہے کہ جنہوں نے مسا لک کی جگہ مخارق یا منافیہ استعمال کیے ہیں، اُن کی مراد بھی مسا لک والا معنی ہے یعنی دوا و غذا جیسی قوام بدن کے ضامن چیزوں کے اندرون اعضاء بدن تک پہنچنے کے راستے چاہے مخوف ہوں یعنی نالی و سوراخ کی شکل میں ہوں یا نالی و سوراخ کی شکل کے بغیر۔

چوتھی وجہ:- ان الفاظ کو انجوف مذکورہ کے ساتھ مختص قرار دے کر اُن کے بغیر روزہ دار کے بدن کے اندر کسی اور ذریعہ سے داخل ہونے والی دوا چاہے رگوں اور شریانوں کے ذریعہ پورے جسم میں سرایت کرے، تب بھی اُسے غیر مفسد صوم ہونے کا فتویٰ دینے والے ان حضرات کے نزدیک دوائی کے جسم کا جوف معدہ یا جوف دماغ تک پہنچنا معیار فساد ہے۔ جیسے کفایت المفتی، ج 4، مطبوعہ مکتبہ امدادیہ ملتان، ص 240 جواب سوال نمبر 284 و 285 میں بالترتیب لکھا ہوا ہے:

”انجکشن، جس کے ذریعہ سے دوا براہ راست منفذ غذا و دوا بطن میں نہ پہنچے موجب افطار صوم نہیں اگرچہ عروق میں دوا پہنچتی ہے مگر یہ موجب افطار نہیں، انجکشن کے ذریعہ سے اگر دوا کا جسم جوف بدن میں نہ پہنچے تو روزہ فاسد نہ ہوگا اگرچہ دوا کا اثر سارے جسم میں سرایت کر جاتا ہو۔“

اور فتاویٰ دیوبند مٹھی امداد المفتین، ج 2، مطبوعہ دارالاشاعت کراچی، صفحہ 488 پر سوال نمبر 337 کے جواب بعنوان ”روزہ میں انجکشن“ کے تحت لکھا ہوا ہے:

”انجکشن کے متعلق جہاں تک تحقیق کی گئی ہے یہ معلوم ہوا ہے کہ اُس میں بذریعہ عروق و مسامات کے دوا بدن میں پہنچائی جاتی ہے اس لیے ناقص صوم نہیں، ناقص صوم وہ ہے جو بذریعہ کسی منفذ کے بدن کے اندر پہنچے۔“

اس کے بعد ص 489 پر سوال نمبر 338 کا جواب بعنوان ”انجکشن سے روزہ فاسد ہونے نہ ہونے کی تحقیق“ کے فتویٰ تحت دیتے ہوئے لکھا ہے:

”انجکشن کے ذریعہ جو دوا جوف عروق میں پہنچائی جاتی ہے اور خون کے ساتھ شریانوں یا اوردہ میں اُس کا سریاں ہوتا ہے جوف دماغ یا جوف بطن میں دوا نہیں پہنچتی اور فساد صوم کے لیے مفسر کا جوف دماغ یا جوف بطن میں بذریعہ منفذ اصلی پہنچنا ضروری ہے۔“

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کا یہ فتویٰ کسی فرد واحد کی غلطی یا غفلت پر مبنی نہیں ہے بلکہ مفتی محمد شفیع کے ہاتھ لکھے گئے اس فتویٰ کے آخر میں اشرف علی تھانوی، حسین احمد مدنی، صدر مدرس دارالعلوم دیوبند، اصغر حسین، دارالعلوم دیوبند، محمد اعجاز علی، مدرس دارالعلوم دیوبند جیسے اکابرین دیوبند کی تائیدات و تصدیقات بھی ”الجواب صحیح“ کے عنوان سے اس کے ساتھ ہی فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں موجود ہیں۔

”فتاویٰ دارالعلوم دیوبند“ اور ”کفایت المفتی“ کے ان فتوؤں کو یہاں پر اُن کی اصل حالت میں نقل کرنے سے میرا مقصد صرف یہ ہے کہ بے گناہ سلف صالحین کی عبارات میں واقع ”المنافذ الاصلیہ“ جیسے الفاظ کو منہ، ناک، کان اور سمیلین کے ساتھ مختص قرار دے کر اُن ہی میں سے کسی کے ذریعہ جسم دوا کا براہ راست جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچنے کو معیار فساد صوم قرار دینے والے ان حضرات کا یہ معیار سلف صالحین کے فتوؤں سے متضاد ہے ورنہ کسی روزہ دار عورت یا مرد کے سمیلین کے اندر ڈاکٹری ہدایات کے مطابق کوئی مخصوص قسم کی دوا رکھ کر باہر سے غائب کر دینے کے دو تین گھنٹوں کے بعد اسی حالت میں اُسے نکال کر باہر پھینک دینے کی صورت میں روزہ نہ ٹوٹنا چاہئے تھا اس لیے کہ وہ دوا اپنے جسم کے ساتھ آگے چلتے ہوئے جوف معدہ یا جوف دماغ تک نہیں پہنچی بلکہ اُسے جیسا اندر رکھا گیا تھا، مدت مقررہ گزرنے کے بعد اسی حالت اور اسی مقدار میں باہر نکال کر پھینک دیا گیا۔ حالانکہ سلف صالحین نے بالا جماع اُسے مفسد صوم قرار دیا ہے۔ جیسا کہ فتاویٰ زلیعی میں ہے:



”أَذْخَلَ قُطْنَةً فِي ذُبُرِهِ أَوْ ذَكَرَهُ فَعَيَّيَهَا قَصًّا“ (۲۵)

اس کے ایک سطر بعد لکھا ہے:

”وَلَوْ وَصَّعَتْ حَشْوًا فِي الْفَرْجِ الدَّاخِلِ فَسَدَ صَوْمُهَا“

اسی کھنڈے کی وجہ سے روزہ کے ٹوٹنے کا مسئلہ بھی تمام فقہاء کرام کے مابین متفقہ ہے حالانکہ اس کے ذریعہ جو دوائی اندر داخل کی جاتی ہے وہ اتنی قلیل ہوتی ہے کہ جوف معدہ تک پہنچنے سے قبل تحلیل ہو کر ختم ہو جاتی ہے۔ نیز مقعد کی راہ سے جو دوائی بھی اندر داخل کی جاتی ہے اُس کا اپنے جسم ساتھ براہ راست معدہ تک پہنچنے سے آنکھوں کے اندر موجود فضلہ مانع ہے جس وجہ سے کوئی بھی چیز اپنے جسم کے ساتھ براہ راست اس راہ سے معدہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس کے باوجود اس قسم جملہ صورتوں میں روزہ کے ٹوٹ جانے پر تمام فقہاء متفق ہیں۔ ان حالات میں فقہاء کرام کی عبارات میں دارالمنافذ و مخارج“ جیسے الفاظ کو مذکورہ چھ (6) مقامات کے ساتھ مختص قرار دے کر ان کے ذریعہ دوائی جسم کا براہ راست جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچنے کو فسادِ صوم کا معیار قرار دینا کہاں کا انصاف ہے کیا یہ انداز ”قَوْلُهُ الْقَوْلُ بِمَا لَا يَرْضَى بِهِ قَائِلُهُ“ کے زمرہ میں نہیں آتا؟ (فَسَاغْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)

پانچویں وجہ:- یہ انداز تخصیصِ منافذ و مخارج کے حوالہ سے فقہاء کرام کی تصریحات سے بے خبری و غفلت کا نتیجہ ہے کیوں کہ انہوں نے ذواوخذ اکواندر پہنچانے کے لیے منافذ کی تفصیل معقود و غیر معقود سے کی ہیں یعنی غذا یا ذواوخذ اندر پہنچانے کے لیے انسانی جسم میں موجود منافذ کا استعمال اگر ماحول اور لوگوں یا طبیبیوں کی عادت کے مطابق ہوگا تو وہ بالا جماع مفسدِ صوم ہوگا اور جو زمانہ کی اس عادت کے مطابق نہ ہوگا وہ بالا جماع مفسدِ صوم نہیں ہوگا بلکہ اختلاف کی گنجائش ہوگی، جیسے فتاویٰ الکفایہ علی الھدایہ، جو فتاویٰ فتح القدیر کے ساتھ چھپی ہوئی ہے اُس کی جلد 2، صفحہ 266، مطبوعہ المکتبۃ النوریۃ الرضویۃ سکھر میں ہے!

”وَمَا يَصِلُ إِلَى الْجَوْفِ مِنَ الْمَخَارِقِ الْمُعْتَادَةِ فَإِنَّهُ يُفْطِرُ سَوَاءً كَانَ مِنَ الْقَمَرِ أَوْ مِنَ الْحُقْنَةِ وَمَا وَصَلَ إِلَى الْجَوْفِ أَوْ إِلَى الدِّمَاغِ مِنْ غَيْرِ الْمَخَارِقِ الْمُعْتَادَةِ نَحْوُ أَنْ يَصِلَ مِنْ جَرَّاحَةٍ فَإِنَّهُ يُفْطِرُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَا يُفْطِرُ لِأَنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْأَمْسَاكُ وَالْإِمْسَاكُ إِنَّمَا يَقَعُ عَنِ الْمَخَارِقِ الْمُعْتَادَةِ وَمَا لَيْسَ بِمُعْتَادٍ لَا يُعَدُّ إِمْسَاكًا وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ يَغْتَبِرُ الْوُضُوءُ“

یعنی ابتداء زمان کی عادت و طریقہ استعمال کے مطابق جو ذواوخذ اندر پہنچے گی وہ بالا جماع مفسدِ صوم ہوگی عام اس سے کہ منہ کے ذریعہ سے ہو یا کھنڈے کے ذریعہ سے اور جو زخم یا اس جیسے کسی بھی غیر معقود ذریعہ سے جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچے گی وہ متفقہ طور پر مفسدِ صوم نہیں ہوگی بلکہ اجتہادی اختلاف کی اُس میں گنجائش ہو سکتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ مطلق وصول الی المعدۃ معیار فساد کے لیے معتبر ہے اس لیے وہ اس غیر معقود کو بھی مفسد کہتے ہیں اور امام محمد و ابو یوسف کے نزدیک وصول الی المعدۃ علی سبیل المعتاد معتبر ہے۔ اس وجہ سے وہ اس غیر معقود طریقہ وصول کو غیر مفسد کہتے ہیں۔

جملہ اہل دانش اس بات کو سمجھتے ہیں کہ ابتداء زمان کی عادت و حالات رفتار یا م کے مطابق زندگی کے تمام شعبوں میں بدلتی رہتی ہیں وہ کون سا شعبہ حیات ہوگا جس میں لوگوں کی عادات آج بھی وہی ہوں گی جو آج سے ہزار سال قبل تھیں۔ صاحب فتاویٰ الکفایہ (شرح ہدایت) کے اس حوالہ کے مطابق آج سے پانچ سو (500) سال قبل کھنڈے کے ذریعہ مریض کے اندر داخل کی جانے والی دوائی کو محض اس بنیاد پر جملہ فقہاء کرام کے نزدیک متفقہ طور پر مفسدِ صوم قرار دیا گیا تھا کہ وہ اُس غیر ترقی یافتہ دوائی کے علاج میں معقود تھا اور مریض کے اندر دوا کے داخل کر کے اُسے توانائی و آرام پہنچانے کا ماحولیاتی معروف و مانوس طریقہ علاج تھا جبکہ موجودہ دور ترقی کے طریقہ علاج میں انجکشن و ڈرپ کے ذریعہ ذواوخذ مریض کے اندر پہنچا کر اُسے توانائی فراہم کرنا معروف و معقود ہو چکا ہے، جو صاحب



کفایہ (شرح کفایہ) کی اس تشریح کے مطابق جملہ فقہاء کرام کے نزدیک بالاجماع مفسد صوم قرار ہے۔ ایسے میں مفتی کفایت اللہ اور جملہ مفتیان فتاویٰ دیوبند کا یہ کردار سلف صالحین کی طرف سے صدیوں قبل سے موجود ان فتوؤں سے بے خبری و غفلت نہیں تو اور کیا ہے؟ اسلاف کے انداز تعلیم و تہذیب کے سراسر خلاف الٰہی چال نہیں تو اور کیا ہے؟ اور مسلمانوں کے روزوں کو خراب کرنے کی بدترین مثال نہیں تو کارِ ثواب ہونے کا کیا سوال ہے؟

چھٹی وجہ:۔ میڈیکل سائنس کی موجودہ رفتار ترقی کو دیکھ کر یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ آئندہ کسی وقت ایسی غذائی مواد، دوائیاں ایجاد ہوں گی جن کو انجکشن کے ذریعہ جوف بدن میں پہنچا کر کافی دنوں یا مہینوں تک انسان کو زندگی کی نارمل حالت میں پرسکون رکھا جاسکے گا۔ جس میں روزہ رکھنا بھی ممکن ہوگا جس میں کھانے پینے کی چیزوں پر پابندی ہو یا دستیاب نہ ہوں یا معتاد طریقہ خوراک یعنی منہ سے کھانا نہ سکے۔ ایسے میں یہ مفتیان کرام ان کی شہرت سے متاثرین اور ان کے اس قسم فتوؤں کو آگے پھیلا کر ان کی تبلیغ کرنے اور ان کے مطابق زندگی گزارنے کی ترغیب دینے والے حضرات اسلام کی جامعیت اور ہر دور کے مسائل میں انسانیت کے رہنما ہونے کے اسلامی دعویٰ کو کیونکر درست ثابت کر سکیں گے جبکہ ان کے مطابق انجکشن کے ذریعہ رگوں، شریانوں اور گوشت کے ریشوں کی راہ سے جوف بدن، جوف معدہ، جوف دماغ اور اعضاء انسانی میں پہنچائی جانے والی دوا و غذا منافی صوم نہیں ہے تو ”خشت اول چوں نہد معمار کج تاثریامی رود دیوار کج“ کی ضرب الشل اور بناء الغلط علی الغلط کا منطقی نتیجہ ان کے لیے اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ یا تو ماہ رمضان المبارک کے فرضی روزے رکھنے سے مسلمانوں کو محروم کریں گے یا بغیر افطاری و سحری کے وصال در وصال کئی دنوں یا کئی مہینوں کا ایک ہی روزہ رکھنے کا فتویٰ دیں گے یعنی معتاد طریقہ سے خوراک ملنے تک مسلسل روزہ رکھنے کے جواز کا فتویٰ دے کر انجانے میں نیا مذہب ایجاد کریں گے۔ (اعاذنا اللہ منہ)

جبکہ ہماری اس تحقیق کے مطابق سلف صالحین اور جملہ فقہاء کرام کی قولہ بالا تصریحات کی روشنی میں ایسے حالات سے دوچار ہونے والے خطہ قوم، ملک یا افراد کو معمول کے مطابق ہی روزہ رکھنا ہوگا، فرق صرف اتنا ہوگا کہ سحری و افطاری یا محض افطاری کے معناد کھانے کی جگہ اس انجکشن کو استعمال کرنا ہوگا۔ (فاغْبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ، اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ أَوَّلًا وَآخِرًا ظَاهِرًا وَبَاطِنًا)

روزہ کے ٹوٹنے کے لیے فقہاء کرام کی ان عبارات میں غذا و دوا کے وصول الی المعدة والدماغ ہونے کا اصل مقصد میری فہم کے مطابق فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے مفتیوں اور ”کفایت المفتی“ کو فقہاء کرام کی ان عبارات کو سمجھنے میں مذکورہ مغالطوں کے علاوہ اس وجہ سے بھی غلط فہمی ہوئی ہے کہ فقہاء کرام نے علم الابدان کے خاص فلسفہ کے تحت دوا و غذا کے وصول الی المعدة والدماغ کو خصوصیت کے ساتھ فساد صوم کا معیار بتایا ہے جس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ غذا و دوا کی غرض سے ہر وہ چیز جس کا جزو بدن بن کر انسانی جسم کو توانائی پہنچانے کا مقصد معدہ میں پہنچ کر اُس کے دخل عمل سے گزرے بغیر از روئے عادت نامکن ہو۔ اسی طرح ہر وہ چیز جس کا جوہر اثر دماغ تک پہنچ کر اُسے کسی طرح ثبت یا منفی انداز تاثر دے سکے، مثال کے طور پر کسی طیب کے مشورہ کے مطابق دوا حاصل کرنے کی غرض سے سواریا دھویں کا ناک یا منہ کی راہ سے کش لینا، جس کے بعد دماغ کے افعال کا ظاہر ہونا اُس کے جوہر اثر کا اُس میں پہنچنے کی دلیل ہے۔ جس وجہ سے وہ متفقہ طور پر مفسد صوم ہے۔ جیسا کہ فتاویٰ درمختار میں ہے:

”لَوْ اَذْغَلَ خَلْقَهُ الدُّخَانَ أَفْطَرَ اَيُّ دُخَانٍ كَانَ وَلَوْ غَوَّ ذَاوُغْبَرًا“

اس کی شرح کرتے ہوئے ”فتاویٰ طحاوی علی الدر المختار“ میں لکھا ہے:

”كَانَ تَبَخُّورٌ بِخَوْرٍ فَاشْتَمَ دُخَانَهُ“ (۲۶)

ورنہ ہر قسم دوا و غذا کا ہر زمانہ میں اپنے کثیف اور ٹھوس جسم کے ساتھ جوف معدہ یا جوف دماغ میں پہنچنا۔ ان کی مراد مندرجہ ذیل وجوہ سے نہیں ہو سکتا:



پہلی وجہ:- اگر کوئی روزہ دار طبیب کے مشورہ کے مطابق لکڑی، لوہا، پیتل یا روئی جیسی کوئی ٹھوس جسم والی ایسی چیز جس کا جوف معدہ یا جوف دماغ تک پہنچنا ممکن ہی نہ ہو، اپنے جسم کے کسی اندرونی حصہ میں داخل کر کے باہر سے اُس کا تعلق ختم کر دے تو اُس کے مفسد صوم ہونے پر جملہ فقہاء کرام متفق ہیں یعنی حالت روزہ میں وقتی طور پر ایسا کرنے سے جو مستقل نہ ہو۔ جیسے فتاویٰ فتح القدیر میں ہے:

”إِذَا حَشَا ذَكَرَهُ بِقُطْبَةٍ فَعَيَّبَهَا إِنَّهُ يَفْسُدُ كَمَا حَشَا نَهَا“ (۲۷)

یعنی اگر کوئی روزہ دار شخص علاج کے لیے ڈاکٹر کے مشورہ کے مطابق اپنے عضو مخصوص کے اندر روئی رکھ کر باہر سے اُسے ڈھک دے تو وہ مفسد صوم ہوگا، جیسے عورت کے اس عمل سے مفسد صوم ہوتا ہے۔

فتاویٰ مجمع الانہر شرح ملتقى الاثر میں ہے:

”وَلَوْ وَضَعَتْ قُطْبَةً فَانْتَهَتْ إِلَى الْفَرْجِ الدَّخِلِيِّ وَهُوَ الرَّجْمُ فَسَدَ“ (۲۸)

یعنی اگر روزہ دار عورت نے دوائی کے طور پر روئی عضو مخصوص کے اندر رکھ دی اور وہ فرج داخل یعنی رحم میں داخل ہوئی تو روزہ فاسد ہوا۔

فتاویٰ بحر الرائق، ج 2، ص 300 پر فتاویٰ ظہیریہ کے حوالہ سے ہے:

”وَلَوْ أَدْخَلَ خَشَبَةً أَوْ نَحْوَهَا وَطَرَفًا مِنْهَا يَبْدُو لَمْ يَفْسُدْ صَوْمُهُ قَالَ فِي الْبَدَائِعِ وَهَذَا يَذُلُّ عَلَى أَنَّ اسْتِقْرَارَ الدَّخِيلِ شَرْطٌ لِفَسَادِ الصَّوْمِ“

یعنی اگر کسی روزہ دار شخص نے (دوائی کے طور پر ڈاکٹر کے مشورہ کے مطابق) لکڑی یا اُس جیسی کوئی بھی ٹھوس جسم والی چیز (جو معدہ تک نہ پہنچ سکے) کو اپنے اندر داخل کر کے اُس کا آخری سر اپنے ہاتھ میں لے کر باہر رکھا تو اس سے اُس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

فتاویٰ بدائع الصنائع میں کہا ہے کہ:

”اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ روزہ دار کے جسم کے اندر داخل ہونے والی چیز کا مفسد صوم ہونے کے لیے اس چیز کا اندرون جسم استقرار یعنی باہر سے منقطع ہو کر اندر غائب ہونا شرط ہے یعنی باہر سے منقطع ہو کر روزہ دار کے اندرون جسم کے کسی بھی جگہ داخل ہو کر اندر کو غائب ہونے سے روزہ فاسد ہوگا۔“

فتاویٰ فتح المعین میں ہے:

”وَأَنْ بَقِيَ فِي جَوْفِهِ فَسَدَ وَلَوْ أَدْخَلَ عُودًا وَنَحْوَهُ فِي مَقْعَدَتِهِ وَطَرَفَهُ خَارِجٌ لَا يَفْسُدُ وَأَنْ غَيَّبَهُ فَسَدَ“ (۲۹)

یعنی اگر کوئی شخص کا ٹکڑا روزہ دار کے اندر داخل ہو کر اندر ہی اندر رہ گیا، تو اس سے روزہ فاسد ہوگا اگر علاج کے طور پر لکڑی یا اُس جیسی کوئی اور ٹھوس چیز مقعد کے اندر داخل کر کے اُس کا بیرونی سر باہر نکال رکھا تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اگر باہر سے منقطع کر کے مکمل اندر کو غائب کیا تب روزہ فاسد ہوگا۔

فقہاء کرام کے ان متفقہ فتوؤں کی موجودگی میں مذکورہ معنی و مفہوم کو اُن کی مراد بتانا ”تَوْجِيهُ الْقَوْلِ بِمَا لَا يَوْضِي بِهِ قَائِلُهُ“ نہیں تو اور کیا ہوگا؟

دوسری وجہ:- ڈاکٹر یا رپورٹ اور تقاضاء فطرت کے مطابق دوا و غذا اپنے جسم اور کثیف حالت کے ساتھ حلق کی راہ سے جوف معدہ میں تو پہنچ سکتی ہے لیکن جوف دماغ میں کسی بھی راہ کے ذریعہ نہیں پہنچ سکتی ورنہ دماغ کا نظام ہی اس غیر مانوس الدخول چیز سے درہم برہم ہو سکتا ہے کیوں کہ زندہ دوا و غذا کو اُس کی جسمی و کثافتی کیفیت کے ساتھ قبول کر کے اپنے اندر اُسے تحلیل کر کے دوسرے اعضاء کو سپلائی کرنے کا عمل اس کی فطرت کے خلاف ہے۔ نظام فطرت کے مطابق یہ عمل صرف معدہ کا ہے اُس کا نہیں، لہذا اس الٹی منطق کو فقہاء کرام کی مراد قرار دینا انہیں بیوقوف ٹھہرانے سے کم نہیں ہوگا۔



تیسری وجہ:- رفتار ایام کے ساتھ حالات، عادات اور طریقہ علاج کا بدلنا، ایک ناقابل انکار حقیقت ہے۔ جس کے مطابق آج سے چھ (6) صدیوں قبل کی بعض دوائیوں کا جوف معدہ میں داخل ہو کر تحلیل و تجزیہ کے عمل سے گزرے بغیر جزو بدن ہو جانا، ناممکن اور غیر مانوس وغیرہ عقائد تھا جبکہ موجودہ سائنسی دور میں ان ہی دوائیوں کی شکل و ہیئت، طریقہ، ساخت اور کیفیت عمل بدل کر معدہ کی بھٹی سے گزرنے کی وہ محتاج نہیں رہیں، بلکہ انجکشن کے ذریعہ خون میں شامل ہو کر جوف معدہ و جوف دماغ میں بھی اسی طرح پہنچ جاتی ہیں جس طرح دوسرے اجزاء بدن میں پہنچ جاتی ہیں، لہذا منصب نقاہت و اجتہاد کے عظیم رتبہ پر فائز کوئی بھی فقیہ اور مجتہد اپنے دور کی عادات و طریقہ ہائے عمل کو قیامت تک پیش آنے والے مسائل پر لاگو کر نکلی جرات نہیں کر سکتا، کیونکہ لوگوں کے حالات و عادات اور طریقہ ہائے علاج کے بدل جانے سے فتوے کا رخ بھی بدل جاتا ہے۔ ”فتویٰ دارالعلوم دیوبند“ کے ان کثیر الشہرت مفتیوں نے اس من گھڑت، غیر فطری اور نامعقول معنی و مفہوم کو فقہاء کرام کی ان بے غبار عبارات کا مقصد و مراد بتا کر انہیں غبار آلود کر دیا۔ مسلمانوں کے لیے باعث تردد بنا دیا اور ان عظماء اسلام کی ارواح کو بھی اذیت پہنچائی۔ (فیائی اللہ المُنشکی)

### فقہاء کرام کی عبارات کا فلسفہ:-

اس مقام پر قارئین کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ جب فقہاء کرام کی ان عبارات سے ان کی مراد غذا و دوا کے طور پر استعمال کی جانے والی چیز کے جسم کا اپنی کثافتی وجود کے ساتھ منافذ اصلیہ کے ذریعہ جوف معدہ و جوف دماغ میں پہنچنا نہیں ہو سکتی بلکہ ان کی مراد اس سے عام ہے کہ کبھی ایسا ہی ہوتا ہے جیسے اُن اُدویہ و اُغذیہ میں جن کا معدہ میں پہنچے بغیر جملہ اجزاء بدن میں پہنچ کر جزو بدن بنا عادات ناممکن ہو۔ کبھی ایسا نہیں ہوتا بلکہ جوف معدہ میں پہنچے بغیر ہی انجکشن کے ذریعہ رگوں، شریانوں اور خون کے ذریعہ جملہ اجزاء بدن میں پہنچ کر توانائی فراہم کرے (جیسے انجکشن میں ہوتا ہے) اور کبھی منہ اور

ناک کے ذریعہ جوف معدہ و جوف دماغ میں اپنے اثرات پہنچا کر مثبت یا منفی انفعال کے موجب بنے جیسے اراداً و قصد اُدھویں اور نسوار کا کش لگانے سے ہوتا ہے اور کبھی کسی چیز کا بطور علاج و دوا جوف معدہ و دماغ میں پہنچائے بغیر بدن کے کسی اندرونی حصہ میں داخل کر کے باہر سے منقطع و مستقل کر دینے کی صورت میں ہوتا ہے جیسے فتاویٰ فتح القدیر، بحر الرائق اور فتح المعین وغیرہ سے گزشتہ سطور میں اس کی مثالیں بیان ہو چکی ہیں۔ ایسے میں ہر صاحب بصیرت کے دل میں اس سوال کا اٹھنا فطری امر ہے کہ پھر فقہاء کرام کی ان عبارات میں خصوصیت کے ساتھ وصول الی المعدۃ والدماغ کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ اور اس اہتمام و خصوصیت کے ساتھ ان دونوں کو بیان کرنے کا کیا فلسفہ ہو سکتا ہے؟ اس کا واقعی جواب وہی ڈاکٹر حضرات بہتر سمجھ سکتے ہیں جو زندہ و مردہ انسانوں کے اجزاء بدن کو عملی تجربہ گاہ بنا کر دن رات اُن کے ساتھ کھیلے رہتے ہیں تاہم اُن سے پوچھ کر یا فقہاء کرام کی کتابوں سے اور کچھ اپنے ذاتی وجدان کے مطابق جس حد تک میں سمجھ سکا ہوں اُس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی بدن میں موجود جملہ اعضاء کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے خود کا نظام قدرت کے مطابق جدا جدا ذمہ داریاں مقرر ہیں، مثلاً ہاتھ کا عمل پاؤں اور پاؤں کا کردار ہاتھ ادا نہیں کر سکتا، دل کا عمل جگر اور جگر کا کردار دل نہیں ادا کر سکتا، آنکھ کا عمل کان اور کان کا کردار ناک و زبان نہیں ادا کر سکتے۔ علیٰ ہذا القیاس معدہ اور دماغ بھی اپنی اپنی ذمہ داریوں سے تجاوز نہیں کر سکتے اور ایک دوسرے کی جگہ کام نہیں کر سکتے۔ اعضاء انسانی کے لیے خود کا نظام قدرت کے اس تسلسل کے عین مطابق جوف معدہ کا مقصد یہ ہے کہ جسم کی بقا و تحفظ اور توانائی و قوام کے باعث جو دوا و غذا اُس میں داخل ہو جائے اُسے تحلیل و تجزیہ کرنے کے بعد قابل اخراج فضلات چاہے مائع و سیال ہو یا غیر سیال سیلیلین سے جوف معدہ تک بنے ہوئے بشکل پیٹ و انتوں اور مثانہ و گردوں کے کثیر العمل مراحل سے گزارنے کے بعد خارج کرنے کے ساتھ جزو بدن بن کر بدن کے قوام و بقاء کے موجب بننے والے جملہ اجزاء کو خون کی شکل میں سر سے لے کر پاؤں تک جملہ گوشہ ہائے بدن میں پہنچا کر اُن کے جدا جدا کیمیائی اجزاء سے ان اعضاء و مقامات کو



توانائی و تقویت اور قوام و بقاء فراہم کرنا ہوتا ہے، گویا خون کی شکل میں رگوں کے ذریعہ جملہ اجزاء بدن و اعضاء کو اُن کے حصہ کی خوراک و توانائی فراہم ہونے کا یہ سلسلہ بنیادی طور پر جوف معدہ کے ساتھ مربوط ہے جس کے بغیر گیس کچھ کر سکتی ہیں نہ شریانیں، ظاہری اعضاء بدن اپنے متعلقہ ظاہری کام انجام دے سکتے ہیں نہ اندرونی اجزاء جسم اپنی ذمہ داریاں پوری کر سکتے ہیں۔ معدہ اس بنیادی کردار کا حامل ہونے کے باوجود خود اپنی ذات کے قوام و بقاء کے حوالہ سے رگوں کے خون کے ذریعہ جملہ اجزاء بدن کو سپلائی ہونے والی توانائی کی رسیدگی کا ایسا ہی محتاج ہے جیسے دوسرے اعضاء بدن، یعنی جس طرح خون کے ذریعہ توانائی کی رسیدگی کے بغیر دل و دماغ، جگر و گردہ۔ الغرض کسی بھی حصہ کی زندگی و عمل ناممکن ہے، اسی طرح معدہ بھی خون کی رسیدگی کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے نہ کوئی عمل کر سکتا ہے۔ نتیجتاً جملہ اجزاء بدن کی طرح رگوں کے خون سے توانائی حاصل کر کے اپنی زندگی و عمل کو برقرار رکھنے والا یہ عضو بشمول اپنی ذات کے جملہ اعضاء بدن کو خوراک و توانائی پہنچانے کے حوالہ سے بنیادی کردار ادا کرنے میں منفرد ہے مثال ہے اور جملہ جسم انسانی کے حفظ و بقاء کا بنیادی مدار ہے، جیسے فتاویٰ زلیخی میں ہے؛

”لَا يَنْقُصُ قِيَامُ الْبَدَنِ بِهَمَّا“ (۳۰) یعنی جملہ بدن کے قوام و بقاء کا دار و مدار ان دونوں پر ہے۔

ایسے میں فقہاء کرام کی ان عبارات میں خصوصیت کے ساتھ اس کے مذکور ہونے کا فلسفہ اس پس منظر کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ دماغ کا مسئلہ اگرچہ اس جیسا نہیں ہے تاہم قوت فکریہ، چونکہ اس کے ساتھ متعلق ہے جس وجہ سے انسان دیگر جملہ حیوانات سے ممتاز ہو جاتا ہے اور دل و جگر سمیت جملہ اعضاء رئیسہ کے کردار کا آخری و حتمی نتیجہ کے حامل ہونے کی بنیاد پر اسی قوت کے درست استعمال و تصرف کی بدولت انسان کا رتبہ و مقام جملہ مخلوق سے بھی بڑھ جاتا ہے گویا قوت فکری کے لیے محل و ذریعہ ہونے کی بنا پر انسانی دماغ کو جملہ اجزاء بدن پر فوقیت حاصل ہے۔ نیز روزہ سمیت جملہ عبادات کی فرضیت کا دار و مدار اُس کی صحت پر ہے ورنہ اُس کی خرابی کی صورت میں انسان پر روزہ فرض ہو سکتا ہے نہ کوئی اور عبادت، اس کی فکر درست سمت رواں دواں ہو سکتی ہے نہ دیگر اعضاء کا عمل، شاید اسی

فلسفہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء کرام نے خصوصیت کے ساتھ اس کا ذکر کیا ہو۔ (وَاللَّهُ اعْلَمُ)

انجکشن اور ڈرپ لگانے سے روزہ کے فاسد نہ ہونے پر اپنے مؤقف کی تائید و استدلال ”فتاویٰ دارالعلوم دیوبند“ کے مفتی حضرات نے فقہاء کرام کی جن عبارات سے کیا تھا اور اُن میں سے جن حوالہ جات کو بالخصوص اپنے اس مؤقف کے لیے صریح الدلالة و واضح قرار دیا تھا، اُن کے اصل حمل و مضامین سے متعلق ہماری اس تحقیق کی روشنی میں بقول اُن کے اُن غیر اصرح و غیر اوضح عبارات کے حقیقی مراد و معانی بھی متعین ہو گئے کہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے انجکشن کے غیر مفید صوم ہونے کے اس فتویٰ پر فقہاء کرام کی وہ عبارات ہرگز دلالت نہیں کر رہی ہیں بلکہ فقہاء کرام کی اُن عبارات سے انجکشن کے غیر مفید صوم ہونے پر ان حضرات کا استدلال کرنا ”سوال گندم جواب بخ“ سے مختلف نہیں ہے لیکن فقہاء کی شیرینی و خوشبو سے نابلد قارئین کو فتاویٰ دارالعلوم دیوبند میں مذکور ان عبارات سے سائل ہذا کی طرح مغالطہ لگنے یا شک و تردید میں مبتلا ہونے کا امکان پھر بھی موجود ہے جسے دور کرنے کے لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ اُن سے کیے جانے والے استدلال کی حقیقت بھی بتادوں تاکہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کی شہرت کے باعث اُس کے اس غیر حقیقی فتویٰ پر عمل کر کے روزوں کے خراب کرنے والے نادانوں کی رہنمائی ہو سکے۔ (فَأَقُولُ وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقُ)

○ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند سنی امداد المفتین کامل، ج 2، ص 489، مطبوعہ دارالاشاعت اردو بازار کراچی، میں فتاویٰ درالخوار کی اس عبارت ”أَوْ أَكْتَحَلَّ أَوْ أَذْهَنَ أَوْ اخْتَجَمَ وَإِنْ وَجَدَ طَعْمَهُ فِي خَلْقِهِ لِأَنَّهُ أَثَرُ دَاخِلٍ مِنَ الْمَسَامِ الَّذِي هُوَ خِلَلُ الْبَدَنِ وَالْمُضِرُّ إِنَّمَا هُوَ الدَّاخِلُ مِنَ الْمَنَافِدِ لِلتَّفَاقُقِ عَلَى أَنْ مَنِ اغْتَسَلَ فِي مَاءٍ فَوَجَدَ بَرْدَهُ فِي بَاطِنِهِ أَنَّهُ لَا يُفْطِرُ“ سے ڈرپ و انجکشن سے روزہ کے فاسد نہ ہونے پر جو استدلال کیا گیا ہے اُس کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ فتاویٰ درالخوار کی اس عبارت کے مطابق مُفْطِرٌ و مُفْسِدٌ صوم ہونے کا معیار غذا و دوا کا منافذ کے ذریعہ جوف میں داخل ہونا ہے مساوات کے ذریعہ نہیں اور



ڈرپ و انجکشن کے ذریعہ جو دوائی جوف میں جاتی ہے یا رگوں اور شریانوں کے ذریعہ پورے جسم میں جو سرایت کرتی ہے وہ مسامات کے ذریعہ سے ہے، منافذ کی راہ سے نہیں ہے لہذا مفسد صوم بھی نہیں ہے۔

یہ استدلال ”سوال گندم جواب جو“ سے اس لیے مختلف نہیں ہے کہ فتاویٰ درالختار یا اس کے علاوہ بھی فقہ کی درجنوں کتابوں میں موجود اس عبارت میں مفسد صوم ہونے یا نہ ہونے کے حوالہ سے انسانی جسم میں موجود قدرتی منافذ و مسامات کا تقابل کرنا مقصود ہے کہ منافذ کے ذریعہ داخل جوف ہونے والی دوا وغذا مفسد صوم ہے اور مسامات کے ذریعہ داخل جوف ہونے والی دوا وغذا مفسد صوم نہیں ہے تو اس کا انجکشن و ڈرپ سے کیا تعلق ہو سکتا ہے جبکہ عربی لغت اور فقہاء کرام کی روشنی میں انجکشن کے ذریعہ جوف بدن میں سرایت کرنے والی دوا وغذا کی راہیں خود منافذ ہیں بلکہ منافذ اصلیت میں شامل ہوتے ہیں۔ ایسے میں یہ عبارت فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے اس مؤقف کے مثبت و مؤید نہیں بلکہ خلاف ہے، نیز اس خلاف حقیقت فتویٰ میں جسم انسانی کے عروق کو مسامات کے حکم میں شمار کیا گیا ہے جو بجائے خود غلط ہے کیوں کہ اس عبارت میں مذکور لفظ ”مَنَافِذُ“ سے مراد فقہاء کرام کی دوسری عبارات کی روشنی میں منافذ اصلیت ہیں جو مسامات کو شامل نہیں ہیں اس لیے کہ یہاں پر مسامات کا منافذ کے ساتھ مقابلہ آیا ہوا ہے۔ یہ تب درست ہوگا کہ منافذ سے مراد منافذ اصلیت ہوں جو مسامات کو شامل نہیں ورنہ مطلق منافذ کا مسامات کو بھی شامل ہونے کی گنجائش ہو سکتی تھی، ایسے میں اس استدلال کا کیا وزن رہتا ہے۔

(فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)

○ فتاویٰ شامی، ص 490 کی عبارت ”وَ أَقَادَ أَنَّهُ لَوْ بَقِيَ فِي قَصَبَةِ الذَّكَرِ لَا يَفْسُدُ إِتْفَاقًا“ سے جو استدلال کیا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ جوف معدہ یا جوف دماغ کے علاوہ اندرون بدن چاہے خراجین و سبیلین کے اندر سے ہی کوئی چیز داخل ہو کر قصبۃ الذکر کے اندر رہ جائے یا عورت کے فرج داخل یا قبل کے اندر ہی اندر باہر سے منقطع ہو کر رہ جائے تو ان صورتوں

میں اس کے روزہ فاسد نہ ہونے پر امام ابو حنیفہ، امام محمد و ابو یوسف (رَحِمَهُمُ اللہُ تَعَالٰی) تینوں متفق ہیں حالانکہ شامی سمیت جن جن کتابوں میں یہ مسئلہ موجود ہے ان میں ایسا نہیں ہے بلکہ ان میں تو تفصیل اس طرح ہے کہ عورت کے قبل اور مرد و عورت میں سے ہر ایک کے مقعد کے اندر کوئی چیز جوف معدہ میں پہنچے بغیر اس طرح سے داخل ہو جانے سے باجماع الفقہاء روزہ فاسد ہوتا ہے جس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ جیسے اسی فتاویٰ شامی میں مذکورہ عبارت کی تشریح کرتے ہوئے ان صورتوں کا متفقہ شرعی حکم بھی اسی صفحہ پر دو سطر بعد بتایا ہے کہ ان صورتوں میں روزہ کا فاسد ہونا امر یقینی اور غیر متنازعہ ہے، اس کے متعلق ”شامی“ کی عبارت یہ ہے:

”قُلْتُ الْأَقْرَبُ التَّخَلُّصُ بِأَنَّ الدُّبُرَ وَالْفَرْجَ الدَّائِلَ مِنَ الْجَوْفِ إِذَا لَا حَاجَةَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَهُ فَهُمَا فِي حُكْمِهِ“

اور بیرون سے منقطع ہو کر قصبۃ الذکر میں رہ جانے والی چیز کو اختلافی بتاتے ہوئے ”فتاویٰ خزائنہ الاکل“ کے مؤقف کو ”در مختار“ کی اس عبارت کی روشنی میں باطل کہا ہے جبکہ اپنا فتویٰ ”قُلْتُ الْأَقْرَبُ“ سے لے کر ”فی حُكْمِهِ“ تک کی عبارت میں ظاہر کیا ہے۔ فتاویٰ بدرالمتنقی فی شرح المستقنی علی ہامش مجمع الانسار شرح ملتقی الاضر میں ہے:

”وَإِنْ غَبِطَ أَفْطَرَ“ (۳۱)

یعنی اگر علاج کی غرض سے لکڑی جیسی کسی ٹھوس چیز کو اندر داخل کر کے غائب کر دیا اور باہر سے اس کا تعلق ختم کر دیا تو روزہ فاسد ہوگا۔

اسی طرح جوف معدہ و جوف دماغ کے علاوہ بھی اندرون جسم کسی بھی حصہ کے جوف میں کسی چیز کے داخل ہونے سے روزہ کے فاسد ہونے کی مثالیں درجنوں کتابوں میں موجود ہیں لیکن ان حضرات کی بے احتیاطی پر صد افسوس کہ مسئلہ کے جملہ گوشوں کو سمجھے بغیر ہوائی فائرنگ کرتے ہیں۔ اسے کہتے ہیں ”اوپچی دوکان، پھیکا پکوان“ لہذا (شامی) کی مذکورہ عبارت سے انجکشن سے روزہ کے فاسد



نہ ہونے پر استدلال کرنا ”سوال گندم جواب جو“ سے مختلف نہیں ہے۔ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے اس فتویٰ کے مطابق لوگوں کے روزے خراب کرنے والوں کو چاہئے کہ اس استدلال سے متعلق اپنی تسلی کے لیے فتاویٰ رد المحتار (شامی، ج 2، ص 190، مطبوعہ المکتبۃ الماحدیہ کوئٹہ) پر اس کو دیکھ کر ریکارڈ درست کریں۔

قائمی دارالعلوم دیوبند میں انجکشن اور ڈرپ سے روزہ فاسد نہ ہونے کے فتویٰ پر فقہاء کرام کی عبارات کا حوالہ دینے کے سلسلہ میں ایک حوالہ قائمی قاضی خان کا بھی ہے جس کو قائمی دیوبند کے صفحہ 491 پر نقل کیا گیا ہے، عبارت یہ ہے:

”أَمَّا الْحَقُّنَةُ وَالْوُجُورُ فَلِأَنَّهُ وَضَعَ إِلَى الرَّأْسِ مَا فِيهِ صَلَاحُ الْبَدَنِ“

اس عبارت سے ان حضرات کے استدلال کی حقیقت یہ ہے کہ خلیفہ اور راجہ یعنی مقعدہ اور حلق کے راستے سے کوئی دوائی مرلیض کے اندر داخل کرنے میں روزہ کے فاسد ہونے کی وجہ فتاویٰ قاضی خان نے صلاح البدن کے سبب کا جو فہ معہہ پہنچنا بتائی ہے۔ اسی طرح قطور و سوط یعنی کان اور ناک میں تیل جیسی کوئی چیز ڈالنے سے روزہ کے فاسد ہونے کی وجہ بھی صلاح بدن کے سبب کا دماغ میں پہنچنا بتائی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انجکشن سے روزہ فاسد نہیں ہوتا کیوں کہ وہ منافذ کی راہ سے جو فہ معہہ یا جو فہ دماغ میں داخل نہیں ہوتا۔

اس مقام کو لکھتے وقت آج رات بوقت دس بج کر پچاس منٹ، فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے مفتی حضرات کے اس ’سوال گندم جواب‘، استدلال پر مجھے یسی بھی آ رہی ہے اور ساتھ ان حضرات کے ہاتھوں فقاہت کے ضیاع پر افسوس بھی ہو رہا ہے۔ اتنا بھی نہیں سوچا کہ انجکشن کا اس عبارت سے کیا تعلق ہے اس لیے کہ اس عبارت میں مذکور چاروں چیزوں کا منافذ کی قسم اول سے تعلق ہے جبکہ انجکشن کا تعلق منافذِ اصلیت کی دوم قسم سے ہے۔ نیز اس عبارت میں مذکورہ چاروں صورتوں میں روزہ فاسد ہونے کی وجہ منقطع معنوی بتائی گئی ہے فقط جبکہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے یہ حضرات اس کی وجہ منافذ

اصلیہ کی راہ سے ان چیزوں کا جو ف معدہ و جوف دماغ پہنچنا بتا رہے ہیں۔ اتنا بھی نہیں سوچا کہ اس توجیہ کی بنا پر راہ چلتے ہوئے خوشبو یا بدبو، دھواں، مریض اور تمباکو جیسی چیزوں کے ذرات جو ہوا میں مل کر حلق اور ناک کی راہ سے جو منافذ اصلیہ ہیں، جو ف معدہ اور جوف دماغ دونوں میں پہنچ جاتے ہیں چاہئے کہ وہ سب مفید صوم ہوں حالانکہ کوئی جاہل سے جاہل شخص بھی ایسا تصور نہیں کر سکتا۔

○ صفحہ 491 پر شامی کے حوالہ سے بحر الرائق کی اس عبارت سے ”وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ بَيْتَ جَوْفِ الرَّأْسِ وَ جَوْفِ الْمَعْدَةِ مُنْفَذًا أَصْلِيًّا فَمَا وَصَلَ إِلَى جَوْفِ الرَّأْسِ يَصِلُ إِلَى جَوْفِ الْبَطْنِ“ سے اپنے موقف پر استدلال کرنے کی غرض سے جوف الرأس یعنی دماغ کو بھی جوف معدہ تک کسی ذواغذا کو پہنچانے کا ذریعہ ثابت کرنے کی اس طرح کوشش کی گئی ہے کہ شامی اور بحر الرائق کی اس عبارت کے مطابق جوف الرأس اور جوف المعدة کے مابین منفذ اصلی موجود ہے جس وجہ سے جو چیز بھی جوف الرأس یعنی دماغ تک پہنچے گی وہ معدہ میں ضرور پہنچے گی۔ یہ استدلال میری فہم کے مطابق مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر غلط اور خلاف حقیقت ہے!

پہلی وجہ:- بحر الرائق کی اس عبارت کے دو حصے ہیں؛

دوسرا حصہ:- جو جوف الراس میں پہنچگی وہ جوف المعده میں بھی

پہلا حصہ بالیقین درست ہے کہ اُن کے درمیان منفذ اصلی کے موجود ہونے میں شک نہیں ہو سکتا لیکن یہ تثنیٰ حضرات اِس منفذ اصلی کا جو معنی لے رہے ہیں وہ مضحکہ خیز ہے یعنی دماغ سے معدہ تک خوراک و ذواکے پہنچنے کے لیے نالی۔ گزشتہ صفحات میں لغت کے حوالہ سے منفذ اصلی کی جو تحقیق ہم سپر قلم کر چکے ہیں اُس کی روشنی میں اِس قسم منفذ کی یہاں پر موجودگی کا کوئی مطلب ہی نہیں بنتا ورنہ دماغ کو ذریعہ اور اک اور محلِ تفکر ماننے کی بجائے معدہ میں خوراک پہنچانے کے لیے حلق کی طرح ایک ذریعہ وصول تسلیم کرنا پڑے گا جسے کوئی بھی ذی شعور انسان تسلیم نہیں کر سکتا۔ اسے کہتے ہیں "کَلِمَةُ حَقٍّ اُرِيْدُ بِهَا



الباطل، یعنی صحیح بات کا غلط مطلب لے کر ٹیڑھی انگلی سے گھٹی نکالنے کی کوشش کی جاتی ہے اور وہ حصہ یعنی (جو چیز بھی جوف الراس میں پہنچے گی وہ جوف المعده میں بھی پہنچے گی) بذات خود ناقابل بلکہ ناقابل عمل ہے ورنہ دماغ کے کام اور اس کی ذمہ داری کے حوالہ سے اس غیر فطری حرکت کو رد و اوار کی سلائی و رسیدگی کے ذریعہ کے طور پر کون سا سلیم الفطرت انسان تسلیم کر سکتا ہے؟ کیوں کہ یہ موضوع بیان شعور و معارف کی دل و دماغ کے مابین رسیدگی کے حوالہ سے ہے جن کا فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے مؤقف کے مطابق آپ جسم کے ساتھ دماغ سے ہوتے ہوئے معده میں جا پہنچنے کا کہا جا رہا ہے حقیقت میں کوئی امکان نہیں ہے ورنہ دماغ نہیں رہے گا، مجمع اللطف والاشعور نہیں رہے گا اور محل تفکر و مخزن الذہن نہیں رہے گا بلکہ معده تک خوراک و دوا کی رسیدگی کی راہ، مجمع الکثاف والا جسام اور معده کے لیے اضافی ستور ہو کر جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بحر الرائق کے اس حصہ عبارت پر آج تک کسی فقیہ و مجتہد نے بھی عمل نہیں کیا اور کسی نے بھی اُسے قابل فہم نہیں سمجھا ہے۔ کتب فقہ میں یہ ایک نہیں بلکہ اس جیسی سینکڑوں ناقابل توجہ باتیں موجود ہیں۔ مشتے نمونہ از خروارے اسی بحر الرائق، ج 2، ص 11 پر ہے کہ:

”نماز میں قرآن شریف کو سامنے رکھ کر اُسے دیکھ کر قرآن پڑھنے سے نماز ہو جاتی ہے۔“

کیا کسی نے اس پر عمل کیا ہے؟ نہیں بلکہ سبھی نے اسے ناقابل عمل و ناقابل توجہ ہی سمجھا ہے لیکن افسوس فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کے مفتی حضرات پر کہ وہ جملہ اسلاف کی روش کے برخلاف اس قسم ناقابل توجہ باتوں کو شرعی فتوؤں کی بنیاد بنا کر مسلمانوں کے روزے خراب کر رہے ہیں۔

دوسری وجہ: انجکشن سے روزہ فاسد نہ ہونے سے اس عبارت کا کوئی تعلق نہیں ہے کیوں کہ گزشتہ صفحات میں اُخت اور فقہاء کرام کے اسلامی دستاویزات سے ہم اس مسئلہ کو مخ کر چکے ہیں کہ انجکشن اور ڈرپ کے ذریعہ جو دوا و غذا مریض کے جسم میں داخل کی جاتی ہے وہ رگوں کے خون اور گوشت کے ریشوں کی شکل میں موجود منافذ اصلیت کی قسم دوم کی راہوں سے ہی مریض کے معده

و دماغ سمیت جملہ بدن میں سرایت کر جاتی ہے، ایسے میں جوف الراس کے مجمع اللطف یا مجمع الکثاف ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دوا کا جوف کے اندر پہنچنا فساد صوم کے لیے ضروری تھا، سو وہ حاصل ہو رہا ہے تو پھر اس عبارت کا انجکشن سے روزہ فاسد نہ ہونے کے ساتھ کیا تعلق رہ جاتا ہے؟

اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ سلف صالحین کا متفقہ اصول ہے کہ جس اجتہادی مسئلہ میں اختلاف ہو یا اختلاف نظر کی گنجائش ہو، وہاں پر منصب افتاء پر فائز علماء دین پر لازم ہے کہ وہ فتویٰ کا رخ اس طرح متعین کرے جس سے کسی کی حق تلفی نہ ہو، کسی کو اعتراض کا موقع نہ ملے اور شکوک و شبہات سے پاک صاف ہو کر اسلام کی حقانیت اور معقول مذہب ہونے کا تاثر دے سکے۔ فتاویٰ رد المحتار میں ہے:

”مَوَاعِثُ الْخِلَافِ مُنْذِرَةٌ“ (۳۲)

لیکن افسوس کے سوا ہم کیا کر سکتے ہیں کہ دارالعلوم دیوبند جیسے شہرہ آفاق مذہبی ادارے کے ”علی شاہکار“ (فتاویٰ دارالعلوم دیوبند) جیسی کثیر الاشاعت تصنیف کے مصنف مفتی محمد شفیع اور مصدقین و مؤیدین اکابرین دارالعلوم دیوبند (اشرف علی تھانوی، حسین احمد مدنی (صدر مدرس دارالعلوم دیوبند)، اصغر حسین (مدرس دارالعلوم دیوبند)، اعجاز علی (مدرس دارالعلوم دیوبند)، اپنے اس فتویٰ میں انجکشن و ڈرپ کو غیر مفسد صوم قرار دینے کی وجہ سے روزہ داروں کو گلوکز کی شکل میں ایک ہزار (1000cc) پانی اپنے اندر جذب کرنے کی اجازت دے کر انجانے میں مسلمانوں کے روزوں کو خراب کر رہے ہیں جبکہ اسلام میں کسی روزہ دار کو ایک قطرہ پانی بھی اپنے اندر قصد او اراداً جذب کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ ایسے میں قاری عبدالغیاث، سائل ہذا جیسے متلاشیان حق کے دلوں میں اسلامی احکام کی بابت شکوک و شبہات کا پیدا ہونا ایک فطری امر ہے۔

**خلاصۃ الکلام بعد التفصیل:** انجکشن چاہے ڈرپ کی شکل میں ہو یا رگ اور گوشت میں لگائے جانے والا، نیز درد کو آرام پہنچانے کے لیے ہو یا کسی مرض کو دور کرنے کے لیے، بہر تقدیر فقہاء



اسلام کی کتابوں میں موجود اشیاء و نظائر کی روشنی میں بالاجماع اور بالیقین مفسد صوم ہے جس کی فضا لازم ہے کیوں کہ وہ مفطر معنوی ہے اور ہر مفطر معنوی مفسد صوم ہوتا ہے لہذا انجکشن بھی مفسد صوم ہے۔ اگر اُس سے مرعیش کو فائدہ نہ پہنچے یا الٹا اثر کرے تب بھی مفسد صوم ہی ہوگا کیوں کہ عام حالات اور عادات کے مطابق اصلاح بدن کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے اُس کا شمار مفطر معنوی کے زمرہ میں ہوتا ہے۔

نیز مرعیش کے اختیار اور رضا پر لگائے جانے کی صورت میں مفطر صوری کی تعریف بھی اُن پر صادق آتی ہے جو بالیقین مفسد صوم ہے، جبکہ جملہ فقہاء اسلام کے نزدیک فساد صوم کا دار و مدار ان دونوں کے اجتماعی یا انفرادی وجود پر ہے یعنی مفطر صوری و معنوی میں سے کسی ایک کی موجودگی کے بغیر روزہ فاسد نہیں ہوتا اور موجودگی کی صورت میں روزے کا بحال رہنا اسلام میں ناممکن ہے۔ ایسے میں انجکشن کیوں مفسد صوم نہ ہو جبکہ اس میں مفطر معنوی کا وجود یقینی ہے اور مفطر صوری کا وجود مشکوک، غیر یقینی بلکہ احتمالی ہے۔ ہاں البتہ وہ انجکشن جس کا تعلق اندرون بدن کی اصلاح کے ساتھ نہ ہو اور ”مَدَا دُخْلَ فِی جَوْفِ الْبَدَنِ“ کا مظہر نہ ہو بلکہ جلد کے اندر ہی رہ جائے یا خون میں بزودی یا بدیر شامل ہو کر جسم کو توانائی نہ پہنچائے جیسے دانت نکالنے کے لیے مسوڑھوں کو سُسنے یا کسی اور مخصوص حصہ سُسنے و بے جس کرنے کے لیے لگائے جاتے ہیں انہیں غیر مفسد صوم کہا جاسکتا ہے کیوں کہ اُن میں معیار فساد جو مفطر صوری و معنوی ہے نہیں پایا جاتا۔

اللَّهُمَّ ارْنَا الْحَقَّ حَقًّا وَارْزُقْنَا اتِّبَاعَهُ وَارْنَا الْبَاطِلَ بَاطِلًا وَارْزُقْنَا اجْتِنَابَهُ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ  
حَرَّةُ الْعَبْدِ الضَّعِيفُ..... پیر محمد چشتی

☆☆☆☆☆

## حوالہ جات

- (۱) فتاویٰ بحر الرائق، ج ۲، ص ۲۹۹۔
- (۲) فتح القدیر، ج ۲، ص ۲۶۶۔
- (۳) فتاویٰ بحر الرائق شرح کنز الدقائق، ج ۲، ص ۳۰۰۔
- (۴) فتاویٰ فتح القدیر، ج ۲، ص ۲۶۶۔
- (۵) فتاویٰ فتح القدیر، ج ۲، ص ۲۶۰۔
- (۶) فتاویٰ درالمختار، ج ۱، ص ۱۴۹، باب مفسدات صوم۔
- (۷) فتاویٰ مجمع الانہر شرح ملتقى الابحر، ج ۱، ص ۲۴۵۔
- (۸) النحل، ۴۳۔
- (۹) کفایہ مع فتح القدیر، ج ۲، ص ۲۶۷۔
- (۱۰) فتاویٰ فتح القدیر، ج ۲، ص ۲۶۰۔
- (۱۱) فتاویٰ بحر الرائق، ج ۲، ص ۲۹۳۔
- (۱۲) کفایہ علی الہدایہ مع فتح القدیر، ج ۲، ص ۲۶۶۔
- (۱۳) الشرح الکبیر علی متن المقنع، ج ۳، ص ۳۸، مطبوعہ بیروت۔
- (۱۴) فتاویٰ المبسوط، ج ۱، ص ۲۷۳، مطبوعہ تہران۔
- (۱۵) اسراء، ۳۷۔
- (۱۶) فتاویٰ بحر الرائق، ج ۲، ص ۲۹۳۔
- (۱۷) فتاویٰ فتح القدیر، ج ۲، ص ۲۵۵۔



(۱۸) فتاویٰ عالمگیری، ج ۱، ص ۲۰۳.

(۱۹) فتاویٰ بحر الرائق، ج ۲، ص ۲۹۳.

(۲۰) فتاویٰ فتح القدیر، ج ۲، ص ۲۵۷.

(۲۱) چلبی علی الزیلعی، ج ۱، ص ۳۳۰.

(۲۲) فتاویٰ رد المحتار، ج ۲، ص ۱۰۹.

(۲۳) فتاویٰ تبیین الحقائق، ج ۱، ص ۳۳۰.

(۲۴) لسان العرب، ج ۱۰، مادہ (خ، ر، ق).

(۲۵) فتاویٰ زیلعی، ج ۱، ص ۳۳۰.

(۲۶) فتاویٰ طحطاوی علی الدر المختار، ج ۱، ص ۴۵۰.

(۲۷) فتاویٰ فتح القدیر، ج ۲، ص ۲۶۸.

(۲۸) فتاویٰ مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر، ج ۱، ص ۲۴۵.

(۲۹) فتاویٰ فتح المعین، ص ۴۳۵.

(۳۰) فتاویٰ زیلعی، ج ۱، ص ۳۲۹.

(۳۱) فتاویٰ بدر المستقی فی شرح الملتنقی علی هامش مجمع الانہر شرح ملتقی

الابحر، مطبوعہ مصر، ج ۱، ص ۲۴۲.

(۳۲) فتاویٰ رد المحتار (شامی)، ج ۲، ص ۱۱۰.

☆☆☆☆☆☆☆☆

## اقامت للصلوة اور اُس کے تقاضے

میرا سوال یہ ہے کہ نماز باجماعت کے لیے مسجد میں کی جانے والی اقامت کو ”حَسْبِي عَلَى الصَّلَاةِ“ تک بیٹھ کر سننے اور اُس کے بعد ”حَسْبِي عَلَى الْفَلَاحِ“ پر کھڑے ہونے کے لیے فقہ حنفی کی بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ آدابِ صَلَاةِ کے قبیل سے ہے جیسے کنز الدقائق اور فتاویٰ درالختار میں لکھا ہوا ہے اس کا واضح مطلب یہی ہے کہ جب ”حَسْبِي عَلَى الصَّلَاةِ ﴿يَا﴾ حَسْبِي عَلَى الْفَلَاحِ“ تک بیٹھ کے اقامت کو سننا نماز کے آداب سے ہوا تو اُس کی خلاف ورزی کرنے کی صورت میں آدابِ صَلَاةِ کے خلاف اور ترکِ اولیٰ ہوگا یعنی اقامت کے شروع سے ہی صف بندی کے لیے کھڑا ہونا آدابِ صَلَاةِ کے منافی و ترکِ آداب ہوگا جبکہ بعض کتابوں سے اس کا سنت ہونا معلوم ہو رہا ہے جیسے موطا امام محمد شریف اور مالا بد منہ میں ہے۔ جس کی بنیاد پر فتاویٰ شامی، فتاویٰ عالمگیری اور طحطاوی علی مراقی الفلاح وغیرہ میں اس کی خلاف ورزی کرنے کو مکروہ تحریم کے زمرہ میں شمار نے کا فتویٰ دیا گیا ہے اس لیے کہ فقہ حنفی کی ان کتابوں میں اس کی خلاف ورزی کر کے اقامت کے شروع سے ہی صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کو مکروہ قرار دیا گیا ہے۔ فقہاء کرام کی مشہور و معروف عادت کے مطابق کراہت کا ذکر جب قید تنزیہ کے بغیر کیا جائے یعنی مطلق کراہت مذکور ہو تو اُس سے مراد مکروہ تحریم ہوتی ہے۔ جیسے فتاویٰ شامی میں ہے:

”إِنَّ الْمَكْرُوهَ إِذَا أُطْلِقَ فِي كَلَامِهِمْ فَالْمُرَادُ مِنْهُ التَّحْرِيمُ“ (۱)

یعنی فقہاء کرام کے کلام میں مکروہ کو جب مطلق ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے مراد مکروہ تحریم ہوتی

ہے۔

فقہ حنفی کی کتابوں میں موجود ان متضاد فتوؤں میں سے کس پر عمل کرنا بہتر ہے یعنی ”حَسْبِي





عَلَى الصَّلَاةِ“ تک اقامت کو پیشہ کے سننے کو مستحب سمجھ کر اُس کی خلاف ورزی کرنے کو آدابِ صلہ کے منافی قرار دینا درست ہے یا اُسے سنت سمجھ کر اُس کی خلاف ورزی کرنے کو کُروہ تحریم کے کھاتہ ڈالا جائے؟

اس کے علاوہ میرا یہ سوال بھی حل طلب ہے کہ جب فقہاء احناف کے مطابق خاص مذہب امام ابوحنیفہ کی ظاہر روایت کے مطابق بہر تقدیر اقامت کو ”حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“ تک ہر کے سننا مذہبِ حنفی کا حصہ ہے چاہے مستحب و آدابِ صلوة کے قبیل سے ہو یا از قبیل سنت تو پھر امام مساجد و خطباء حضرات اور بڑے بڑے علماء کرام کا موجودہ عمل اس کے خلاف کیوں ہے؟

المسائل..... قاری محمد حکیم خطیب جامع مسجد نجم النساء رشیدناؤن گلہار پشاور شہر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
اس سوال نامہ کا پہلا حصہ خالص علمی مسئلہ ہونے کی بناء پر زیادہ تفصیل طلب ہے، سوال کرنے والے کو چاہئے تھا کہ مسلمانوں کے عملی افادہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے دوسرے حصہ پر ہی اکتفا کرتا کیوں کہ مسئلہ کا تعلق شریعت مقدسہ کے گیارہ احکام فقہیہ میں سے چاہے جس زمرہ سے بھی ہو مقلد پر اپنے امام و پیشوا کے اجتہاد کے مطابق عمل کرنا لازم ہوتا ہے۔ عام مسلمانوں پر آئمہ و مجتہدین کی تقلید واجب ہونے کا مطلب بھی یہی ہے کہ جو مسلمان غیر منصوصی مسائل کو اصل مآخذ شریعہ سے خود استنباط کرنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں وہ ان اہل اجتہاد اماموں میں سے کسی ایک کے قول پر عمل کریں اور اس قسم غیر یقینی مسائل میں جس مجتہد کی رہبری و پیشوائیت کو تسلیم کئے ہوئے ہوں اُس پر قائم و دائم رہتے ہوئے زندگی کے جملہ شعبوں میں اُس کے مذہب و اقوال کی پیروی کریں چاہے اُس کے مذہب و اجتہاد کے مطابق مسئلہ کی نوعیت جس طرح بھی ہو یعنی ایسا نہیں ہے کہ اگر صاحب مذہب امام کے نزدیک مسئلہ کی نوعیت از قبیل واجب ہے تو اُس کے مقلد پر اُس کی تقلید و اتباع واجب نہیں بلکہ مستحب ہوگا اور اگر مسئلہ کی نوعیت اُس کے نزدیک مستحب کی ہو تو اُس کی تقلید و اتباع اس پر واجب نہیں ہوگا نہیں ایسا ہر گز



نہیں بلکہ وجوب تقلید یا کسی امام و مجتہد کے مذہب کے پابند و مقلد ہونے کا واحد مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اُس کے مقلد و پیروکاروں پر ان جملہ مسائل میں اُس کی تقلید و اتباع یکساں واجب و لازم ہے۔ اس کی ایسی مثال ہے جیسے شریعت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام پر ایمان لانا ہر انسان پر فرض و لازم ہے اور ایمان کے معنی ہیں ”التَّصَدِيقُ بِجَمِيعِ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ اَجْمَالًا فَيَمَّا عَلِيمًا اَجْمَالًا وَتَفْصِيلاً فَيَمَّا عَلِيمًا تَفْصِيلاً“ یعنی نبی اکرم رحمت عالم ﷺ کے لائے ہوئے تمام احکام پر اس طرح یقین کرنا کہ جن کا ہمیں اجمالی علم حاصل ہوا ہے اُن پر یقین بھی اجمالی کے درجہ میں ہوا ورنہ جن کا ہمیں تفصیلی طور پر علم حاصل ہوا ہے اُن کے ساتھ یقین بھی تفصیل کے درجہ میں ہو۔

مثال کے طور پر نشاء الہی کے مطابق حکم جہاد کا دین محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کا حصہ ہونا سب کو معلوم ہے تو تفصیل میں جائے بغیر اس پر اجمالی یقین حاصل کرنا سب پر لازم ہے کہ نشاء الہی کے مطابق جہاد دین محمدی کا حصہ ہے اور اُس کی حقانیت پر یقین رکھنا جملہ مدعیان اسلام کے لیے ضروری ہے جبکہ اُس کی اقسام و انواع، کیفیات و مواقع کی تفصیل معلوم ہونے پر ہر قسم اور ہر نوعیت کے ساتھ اُس کے مناسب شان عقیدہ و یقین قائم کرنا لازم ہوگا۔ مثلاً جہاد بالسیف ابتدائی کے احکام جہاد بالسیف دفاعی کے احکام سے مختلف ہیں اور جہاد فرض عین کے احکام و مواقع بھی جہاد کفائی کے احکام و مواقع کی طرح نہیں ہیں اسی طرح جہاد عملی اور جہاد لسانی و قلمی اور جہاد داخلی و خارجی کے جملہ احکام بھی یکساں نہیں ہیں بلکہ ان میں سے بعض مستحب و مندوب کے درجہ سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے۔ الغرض علم تفصیلی کے حاصل ہونے کے بعد جس کا جو مقام بھی معلوم ہو جائے مسلمانوں پر بھی اُسی کے مطابق عقیدہ رکھنا اور یقین کرنا لازم ہوگا۔ لیکن یہ سب کچھ اصل ایمان کے تابع ہو کر ہی قابل قبول ہو سکتا ہے ورنہ اگر کوئی شخص جہاد کی کسی استنباطی اور غیر فرضی شکل کو دیکھ کر اُس کی فرضیت سے صرف نظر کرے گا تو اُس کے ایمان کی سلامتی نہیں رہے گی کیوں کہ کسی بھی ضرورت دینی سے فکری بے اعتنائی برتنے والے منکر کو مسلمان نہیں کہا جاسکتا۔ جیسے مؤمن مسلمان ہونے کے لیے جملہ ضروریات دینیہ پر اُن کے علمی



مدارج کے مطابق یقین و عقیدہ رکھنا ضروری ہے اسی طرح کسی بھی صاحب مذہب امام و مجتہد کے مذہب کا مقلد ہونے اور مقلد رہنے کے لیے تمام شعبہ ہائے حیات میں اُس کے مذہب کے مطابق عمل کرنے کا التزام و اہتمام کرنا بھی جملہ مقلدین کے لیے ضروری ہے ورنہ صاحب مذہب امام کے نزدیک اگر کوئی مسئلہ فرض، واجب، سنت کے درجہ میں قابل اہتمام نہ ہو بلکہ باعث ثواب کاموں کے آخری درجہ یعنی محض مستحب و مندوب کے درجہ میں ہی کارِ ثواب سمجھا گیا ہو جس وجہ سے اُس کے کوئی پیروکار و مقلد کہلانے والا شخص اسے غیر ضروری قرار دے کر ترک عمل کریں یا دوسرے مذہب پر عمل کریں یا کسی مخالف کے کہنے میں آکر اُس سے بے اعتنائی اختیار کرے یا نادانانہ یا نادرمان و ماحول کی تقلید کرتے ہوئے اُس کی حقانیت کا عقیدہ رکھنے اور اُس پر عمل کرنے کو باعث ثواب جاننے سے گریزاں ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں وہ مقلد نہیں رہتا، تبع حق نہیں کہلاتا بلکہ فقہاء کرام کی اصطلاح کے مطابق تَلَفِیق میں مبتلا جاہل کہلانے کے مستحق ہے حضرت شاہ ولی اللہ محدّد دہلوی نے فی التَّحْقِیْقِ الشَّرِیف کی کتاب ”عقد الجدید فی مسئلۃ التقلید“ کے مندرجات کے مطابق باوجود علم کے جان بوجھ کر اپنے امام کی اس طرح مخالفت کرنے والا شخص تَلَفِیق کے حرام میں مبتلا ہے یا اگر جاہلانہ ماحول کے ہاتھوں بے علمی کی وجہ سے اس طرح مخالفت کر رہا ہو تو جہل میں مبتلا ہے اہل علم پر فرض ہے کہ اُسے تبلیغ کر کے سمجھائے کہ اگر مقلد ہے اور مقلد رہنا چاہتا ہے تو منافی تقلید کی اس روش کو چھوڑ دیں ورنہ اگر غیر مقلد ہے تو پھر بات ہی اور ہے۔

یہ الگ بات ہے کہ اسلام میں اہل تقلید غیر اہل تقلید سب کی گنجائش موجود ہے بشرطیکہ وہ جملہ ضروریات دین کو تسلیم کرتے ہوں اور فروعی مسائل میں نزاع و جدال پیدا کر کے مختلف فقہی مسائل کے مابین بعد و منافرت کی فضاء پیدا کرنے کی اجازت اسلام میں نہیں ہے۔ زیرِ نظر مسئلہ بھی دین اسلام کے فروعی و فقہی مسائل کے زمرہ میں ہونے کی وجہ سے مقلد و غیر مقلد سب کے لیے اپنے اپنے مذہبی اصول کے مطابق عمل کرنے کی گنجائش رکھتا ہے۔ خفی مذہب کے مطابق چاہے اس کا تعلق نماز اور

جماعت کے متعلقہ سنن سے ہو یا نماز و جماعت کے آداب و مستحبات سے۔

ہماری فہم کے مطابق اس پہلو سے لیا جائے تو یہ خالص علمی مسئلہ ہو کر رہ جائے گا جس کی تفصیل میں جانا علم برائے علم کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا۔ جبکہ ہم سب کو علم برائے علم کی بجائے علم برائے عمل کی ضرورت ہے جن فقہاء کرام نے حَتَّى عَلٰی الصَّلٰوۃ سے قبل کھڑے ہونے کو مکروہ لکھا ہے انہوں نے اس بات کو پیشِ نظر رکھا ہے کہ یہ طریقہ اہل سنت و الجماعت کے چاروں مذاہب سے خلاف ہے کیوں کہ مذاہب اربعہ میں کسی بھی امام نے اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کو نماز و جماعت کے آداب و مستحبات میں نہیں رکھا ہے بلکہ امام ابوحنیفہ کے سوا باقی تینوں اماموں کے نزدیک اقامت کو ختم ہونے تک بیٹھ کے سننے کا حکم ہے یعنی پوری تکبیر سننے کے بعد اُس کے ختم ہونے پر صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا فتویٰ ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ”حَتَّى عَلٰی الصَّلٰوۃ ﴿۱﴾“ حَتَّى عَلٰی الْفَلَاح“ تک بیٹھ کے سننے کے بعد صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا فتویٰ ہے لہذا جو لوگ اقامت کے شروع میں ہی صف بندی کے لیے کھڑے ہو جاتے ہیں وہ ان سب امامان مذاہب کے فتوؤں کی مخالفت کرنے کی وجہ سے مکروہ تحریم کے مرتکب ہوتے ہیں۔ چنانچہ حضرت امام عبد الوہاب الشعرانی التوئی 976ھ نے الحِزْبُ ان الکبیری لشریعة المصطفیٰ میں اس مسئلہ کے حوالہ سے اہل سنت کے مذاہب اربعہ کی تفصیل اس طرح لکھی ہے:

”وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ الْإِمَامِ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ أَنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَقُومَ لِلصَّلَاةِ إِلَّا بَعْدَ فَرَغِ الْمُؤَذِّنِ فَيَقُومُ حِينَئِذٍ لِيُعَدِّلَ الصَّفُوفَ مَعَ قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ يَقُومُ عِنْدَ قَوْلِ الْمُؤَذِّنِ حَتَّى عَلٰی الصَّلَاةِ“ (۲)

یعنی اہل سنت کے اماموں کے مابین اختلافی مسائل کے زمرہ میں ایک یہ مسئلہ بھی ہے کہ امام شافعی، مالک اور احمد ابن حنبل نے کہا ہے کہ نماز و جماعت کی صف بندی کے لیے مکبر کا تکبیر کو ختم کرنے سے پہلے کھڑے نہ ہو بلکہ پوری تکبیر بیٹھ کے سننے اور مکبر جب اقامت پوری پڑھ



لے تب کھڑے ہو کر صفوں کو درست کر کے نماز شروع کرے جبکہ امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ ”حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“ پر کھڑے ہو کر صفوں کو درست کرے۔

چاروں مذاہب کی اس تفصیل کے مطابق مندرجہ ذیل باتیں کھل کر سامنے آ جاتی ہیں:

پہلی:- صفوں کو برابر کرنے کے بہانے سے شروع سے ہی کھڑے ہونے کا موجودہ رواج مذاہب اہل سنت میں کہیں بھی نہیں ہے۔ چاروں اماموں میں سے کسی ایک نے بھی اس رواج کو کارثواب یا نماز کے آداب میں سے نہیں جانا ہے۔

دوسری:- شروع سے کھڑے ہونے کا موجودہ رواج چاروں امامان مذاہب کے اجماع کے خلاف ہے کیوں کہ اس تفصیل کے مطابق اماموں کے مذکورہ اختلاف کا محور یہی ہے کہ صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا مسنون یا مستحب وقت ”حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“ ہے یا تکبیر کے ختم ہونے پر ہے۔

تیسری:- صف بندی کے لیے تکبیر کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کا موجودہ رواج چاروں مذاہب اہل سنت کے خلاف ہے۔

چوتھی:- صفوں کو برابر کرنے کا مسنون یا مستحب وقت تینوں کے نزدیک تکبیر کے ختم ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ”حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“ کے بعد شروع ہوتا ہے۔

نتیجہ یہ نکلا کہ تکبیر کے شروع سے ہی کھڑے ہونا، صف بندی کا اہتمام کرنا اور صفوں کی برابری کا عمل شروع کرنا چاروں مذاہب اہل سنت کے خلاف ہونے کی بنا پر ان کے متبعین و مقلدین کے لیے ناجائز ہے۔

اس مسئلہ سے متعلق مذاہب اربعہ کی مذکورہ تفصیل کو نقل کرنے میں حضرت امام شعرانی نَوَازِلُہُ مَرْفُوعَةُ الشَّرِيفِ اکیلے نہیں ہیں بلکہ اُن سے دو سو سال قبل کے ایک قابل اعتماد امام محمد ابن عبدالرحمن الدمشقی الترمذی 790ھ نَوَازِلُہُ مَرْفُوعَةُ الشَّرِيفِ نے بھی اپنی کتاب ”رَحْمَةُ الْاُمَمِ فِي اخْتِلَافِ الْاِئِمَّةِ“

المطبوع علی حاشی المیزان، مطبوعہ مصر، ج 1، ص 62 پر یہی تفصیل بیان کی ہیں جو امام شعرانی نے ذکر کیا ہے۔ امامان مذاہب کے مابین اس موضوع پر مذکورہ اجتہادی اختلاف کی بنیاد صحاح ستہ کی وہ مرفوع حدیث ہے جس میں ”لَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي“ کے الفاظ ہیں:

”یعنی مجھے اپنے سامنے آتے ہوئے دیکھنے سے پہلے صف بندی کے لیے کھڑے مت ہو۔“

چاروں مذاہب سے مربوط شارحین حدیث نے اس کی تشریح کرتے ہوئے اپنے اپنے امام و پیشوا کے مذہب کو ترجیح دی ہیں۔ جیسے شارح مشکوٰۃ ملا علی القاری الحنفی، الترمذی 1014ھ نے مرقاة شرح مشکوٰۃ، ج 1، ص 435 میں اس روایت کی مختلف پہلوؤں پر تشریح کرنے کے بعد مذہب حنفی کو ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے:

”وَلِذَا قَالَ اَلْمُتَنَبِّئُ يَقُومُ الْاِمَامُ وَالْقَوْمُ عِنْدَ حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“

یعنی اس حدیث کی بنیاد پر ہمارے حنفی اماموں نے متفقہ طور پر کہا ہے کہ پہلے سے مسجد میں موجود ہونے کی صورت میں امام و مقتدی حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ پر کھڑے ہوں۔

کرمانی شرح بخاری میں ہے:

”قَالَ الشَّافِعِيُّ يُسْتَحَبُّ اَنْ لَا يَقُومَ اَحَدٌ حَتَّى يَقْرَعَ الْمُؤَذِّنُ مِنَ الْاِقَامَةِ“ (۳)  
یعنی امام شافعی نے کہا ہے کہ مؤذن کا اقامت سے فارغ ہونے سے پہلے کوئی ایک بھی نہ اٹھے۔

امام شافعی کا مذہب بیان کرنے کے بعد حنفی مذہب کو بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

”وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ يَقُومُونَ فِي الصَّفِّ اِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“

یعنی امام ابوحنیفہ نے کہا ہے کہ جب مؤذن حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ کہے تب کھڑے ہو۔

فتح الباری شرح صحیح البخاری، ج 2، ص 120، مطبوعہ بیروت میں اس حدیث کے تحت لکھا ہے:

”وَذَهَبَ الْاَكْثَرُونَ اِلَى اَنْهُمْ اِذَا كَانَ الْاِمَامُ مَعَهُمْ فِي الْمَسْجِدِ لَمْ يَقُومُوا حَتَّى“



تَفَرُّغُ الْإِقَامَةِ“

یعنی اکثر فقہاء محدثین کا قول و عمل یہ ہے کہ جب امام اپنے مقتدیوں کے ساتھ پہلے سے مسجد میں موجود ہو تو اقامت ختم ہونے سے پہلے کوئی کھڑا نہ ہو بلکہ اقامت ختم ہونے کے بعد سب کھڑے ہوں۔

اس کے بعد امام ابو حنیفہ کا مذہب بایں الفاظ بیان کیا ہے:

”وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ يَقُومُونَ إِذَا قَالَ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ“

یعنی امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ حتیٰ علی الفلاح پر کھڑے ہو۔

یہی عبارت عینی شرح بخاری، تبیین القاری شرح بخاری، شرح نووی علی المسلم، اشعة اللمعات علی مشکوٰۃ جیسی تمام شروح میں لکھی ہوئی موجود ہے جس سے ہر امام کا قول سب پر واضح ہو رہا ہے۔ حضرت امام محمد ابن حسن الشیبانی المتوفی 187ھ نے موطا امام محمد میں فرمایا:

”يُسْبَغِي لِلْقَوْمِ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ أَنْ يَقُومُوا إِلَى الصَّلَاةِ فَيُصَفُّوا وَيُسَوُّوا الصُّفُوفَ وَيُحَاذِرُ ابْنِ الْمَنَاجِبِ“ (۴)

یعنی نماز کے لیے پہلے سے مسجد میں بیٹھے ہوئے نمازیوں کو چاہئے کہ جب کبتر (حتى) علی الفلاح کو پہنچے تب کھڑے ہو کر صفوں کو برابر کریں، کاندھے سے کاندھے ملا کر صف بندی کرے امام ابو حنیفہ کا قول یہی ہے۔

محدثین و شروح حدیث کی طرح مذاہب اربعہ سے مربوط فقہاء کرام و اصحاب فتاویٰ مجتہدین حضرات نے بھی اپنی کتابوں میں اس موضوع سے متعلق اپنے اپنے اماموں کے مطابق ہی تصریحات کی ہوئی ہیں جیسے مفتی خراسان امام شمس الدین بخاری المتوفی 692ھ نے فتاویٰ قہستانی میں مذہب حنفی کے مطابق اس موضوع کی تفصیل بتانے کے بعد لکھا ہے:

”وَفِي الْكَلَامِ إِيمَاءٌ خَفِيٌّ إِلَى أَنَّهُ لَوْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ أَحَدٌ عِنْدَ الْإِقَامَةِ يَقْعُدُ

لِكِرَاهَةِ الْقِيَامِ وَالْإِنْتِظَارِ“ (۵)

یعنی مذہب حنفی میں اس مسئلہ کا جو حکم ہے اُس سے اس بات کا بھی باریک سا اشارہ مل رہا ہے کہ تکبیر کے دوران اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہو جائے تو اُسے بھی ”حتى علی الصلوة“ سے پہلے حالت قیام میں تکبیر کو سننا اور کھڑے ہو کر انتظار کرنا مکروہ ہے۔

فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے:

”إِذَا دَخَلَ الرَّجُلُ عِنْدَ الْإِقَامَةِ يَكْرَهُ لَهُ الْإِنْتِظَارُ فَإِنَّمَا وَلَيْكِنْ يَقْعُدُ ثُمَّ يَقُومُ إِذَا بَلَغَ الْمُؤَذِّنُ قَوْلَهُ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ“ (۶)

یعنی اس موضوع سے متعلق فقہ حنفی کا فتویٰ یہ ہے کہ اقامت ہوتے وقت اگر کوئی شخص نماز کے لیے اندر آ جائے تو اُسے بھی ”حتى علی الصلوة“ سے پہلے کھڑے ہو کر انتظار کرنا مکروہ ہے بلکہ اُس کے لیے بھی یہی حکم ہے کہ ”حتى علی الصلوة“ تک بیٹھ جائے اُس کے بعد مؤذن کا ”حتى علی الفلاح“ کو پہنچنے پر کھڑے ہو جائے۔

اس کے بعد متصل مسئلہ کی فقہ حنفی کے مطابق مزید تفصیل بتاتے ہوئے لکھا ہے:

”إِنْ كَانَ الْمُؤَذِّنُ غَيْرَ الْإِمَامِ وَكَانَ الْقَوْمُ مَعَ الْإِمَامِ فِي الْمَسْجِدِ فَإِنَّهُ يَقُومُ الْإِمَامُ وَالْقَوْمُ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ عِنْدَ غَلْمَانِ الثَّلَاثَةِ وَهُوَ الصَّحِيحُ فَأَمَّا إِذَا كَانَ الْإِمَامُ خَارِجَ الْمَسْجِدِ فَإِنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ مِنْ قَبْلِ الصُّفُوفِ فَكُلُّهَا جَاوَزَ صَفَاقَامَ ذَلِكَ الصَّفِّ وَإِلَيْهِ مَالُ شَمْسِ الْأَنْمَةِ الْحُلَوَانِي وَالسَّرْحَسِي وَشَيْخُ الْإِسْلَامِ خَوَاهِرُ زَادَهُ وَإِنْ كَانَ الْإِمَامُ دَخَلَ الْمَسْجِدَ مِنْ قُدَامِهِمْ يَقُومُونَ كُلُّمَا رَأَوْا الْإِمَامَ وَإِنْ كَانَ الْمُؤَذِّنُ وَالْإِمَامُ وَاحِدًا فَإِنْ أَقَامَ فِي الْمَسْجِدِ فَالْقَوْمُ لَا يَقُومُونَ مَا لَمْ يَفْرُغْ مِنَ الْإِقَامَةِ وَإِنْ أَقَامَ خَارِجَ الْمَسْجِدِ فَمَشَائِخُنَا اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّهُمْ لَا يَقُومُونَ مَا لَمْ يَدْخُلِ الْإِمَامُ





الْمَسْجِدَ

یعنی تکبیر کہنے والا جب امام کے علاوہ کوئی دوسرا شخص ہو اور امام و مقتدی پہلے سے مسجد کے اندر موجود ہو اس صورت میں ہمارے تینوں اماموں یعنی امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف کا متفقہ قول ہے کہ ”حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ“ کہنے پر صف بندی کے لیے کھڑے ہو درست فتویٰ یہی ہے اور اگر امام کی غیر موجودگی میں تکبیر کہی جا رہی ہو اور شروع ہوتے ہی وہ آنکر مسجد کی حدود میں داخل ہوا تو پھر دیکھا جائے گا اگر پیچھے کی طرف سے آ رہا ہو یعنی صفوں کو چیر کر آگے مصلیٰ کی طرف جا رہا ہو تب جس جس صف سے گزرتا جائے گا اسی وقت وہ کھڑے ہونگے۔ امام شمس الدین حلوانی، امام سرخسی اور امام شیخ الاسلام خواہر زادہ نے اسی فتویٰ کی طرف میلان کیا ہے اور اگر قبلہ کی طرف سے داخل مسجد ہو کر مصلیٰ کی طرف بڑھ رہا ہو تب اُسے دیکھنے کے ساتھ ہی سب کھڑے ہوں گے۔

یہ ہوا امام کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے اقامت کہنے کے ادا کام اور اگر امام خود اقامت کر رہا ہو تو پھر خالی نہیں ہے یا عام عادت اور معروف طریقہ کے مطابق داخل مسجد میں کرے گا یا خلاف عادت مسجد کی حدود سے خارجی جگہ میں۔ پہلی صورت میں اُس کا پوری اقامت سے فارغ ہونے سے قبل کسی بھی مقتدی کو صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا جواز نہیں ہے بلکہ سب پر لازم ہے کہ پوری اقامت بیٹھ کے سنیں اور اقامت کے ختم ہونے پر سب کھڑے ہوں اور دوسری صورت میں ہمارے تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ جب تک وہ اقامت سے فارغ ہو کر مسجد میں داخل نہیں ہوتا اُس وقت تک صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا جواز نہیں ہے بلکہ اقامت ختم کر کے جوں ہی مسجد کی حدود میں داخل ہو گا تب سب کے سب صف بندی کے لیے کھڑے ہوں گے۔

فتاویٰ عالمگیری کی اس تفصیل کی طرح ہی حضرت ملک العلماء امام علاء الدین الکاسانی الحنفی التونی 587ھ نے بھی فتاویٰ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج 1، ص 200 مطبوعہ بیروت میں



مذہب امام ابوحنیفہ کے مطابق اس مسئلہ کو نماز باجماعت کی سنتوں کے زمرہ میں شمار کرنے کے ساتھ اس انداز سے بیان کیا ہے جس کو دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فتاویٰ عالمگیری کی تدوین کرنے والے تین سو فقہاء احناف نے بھی اپنے اس پیشرو کو سامنے رکھ کر مذکورہ تفصیل لکھی ہے (فَجَزَّاهُمْ اللَّهُ خَيْرَ الْجَزَاءِ)۔ فتاویٰ ذراختار میں بھی اسی انداز سے بیان کیا گیا ہے جس کی تشریح کرتے ہوئے فتاویٰ شامی میں لکھا ہے:

”كَذَلِكَ فِي الْكُفْرِ وَنُورِ الْإِيضَاحِ وَالْإِضْلَاحِ وَالظَّهْرِ بِرَبِّهِ وَالْبَذَائِعِ وَغَيْرِهَا“ (۵)

اور اس کے چند سطر بعد ذخیرۃ الفتاویٰ سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:

”يَقُومُ الْإِمَامُ وَالْقَوْمُ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ عِنْدَ غُلَمَائِنَا الثَّلَاثَةِ“

یعنی مذکورہ کتب کے علاوہ ذخیرۃ الفتاویٰ میں بھی لکھا ہوا ہے کہ ہمارے تینوں اماموں یعنی امام ابوحنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق امام و مقتدی پہلے سے مسجد میں موجود ہونے کی صورت میں ”حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ“ کے وقت صف بندی کے لیے کھڑے ہونگے۔

الغرض فقہ حنفی کی شاید کوئی شاذ و نادر کتاب یا کوئی شرح حدیث اس مسئلہ کے بیان سے خالی ہو ورنہ کفر بنور الايضاح، شرح وقایہ اور مالا بد منہ جیسی عام کتب درسیہ میں بھی اس کے ساتھ تصریحات موجود ہیں یہ جدا مسئلہ ہے کہ بعض فقہاء کرام نے اسے نماز باجماعت کے آداب و مستحبات میں بیان کیا ہے اور بعض نے سنتوں کے زمرہ میں ذکر کیا ہے لیکن یہ ایک علمی و فقہی مسئلہ ہے جس کی نسبت اس کے عملی پہلو کو زیادہ اُجاگر کرنے کی ضرورت ہے کیوں کہ علم فقہ سے اصل مقصد عمل کا حصول ہوتا ہے لہذا علم برائے علم کی مشقت میں پڑنے سے علم برائے عمل کی تبلیغ کو عام کرنے کی زیادہ اہمیت ہے کہ وہ محور ثواب و مدارجات اور مطلوب شرعی ہے یہی وجہ ہے کہ ہر انسان کم سے کم درجہ ثواب کو پانے کے لیے بھی کوشاں رہتا ہے جب کسی بھی نمازی کو چاہے وہ معصوم ہو یا گناہ گار اہل علم ہو یا جاہل یہ معلوم ہو جائے کہ فلاں عمل باعث ثواب ہے تو وہ کبھی اُسے نہیں چھوڑتا اور جب اُسے پتہ چل جائے کہ فلاں کام نماز



کے آداب و مستحبات کے قیبل سے ہونے کی بنا پر اس پر عمل کرنے والے کو کچھ ثواب و فضیلت ملے گی امید ہے تو وہ ضرور اس پر عمل کرتا ہے جبکہ کسی کام کا نماز کے آداب کے خلاف یا بے ادبی ہونے کی تیز معلومات حاصل ہونے پر حتی المقدور اس سے بچنے کی کوشش کرتا ہے ایسے میں پیش نظر مسئلہ کے حوالہ سے جو حضرات اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہو جاتے ہیں یا صفوں کو برابر کرنے کے بہانہ سے اس جلد بازی و بے موسم عمل کو کارِ ثواب سمجھتے ہیں اُن کی خطا کا رُی و جہالت میں کسی اہل علم کو شک نہیں ہو سکتا کیوں کہ مذکورہ حوالہ جات کے مطابق یہ جاہلانہ خیال چاروں مذاہب اہل سنت کے خلاف ہے کہ کسی بھی امام مذہب نے اس طریقہ مردّجہ کو کارِ ثواب نہیں جانا ہے، کسی نے بھی اس کی ترغیب نہیں دی ہے اور کسی نے بھی اسے بطور مذہبی طریقہ عمل بیان نہیں کیا ہے بالخصوص فقہ حنفی کے متبعین اور حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ عنہما کے مقلدین کا ایسا کرنا بدعت فی المذہب یا جہل بالمذہب سے خالی نہیں ہے۔

اگر بالفرض مذہب حنفی کی ان تمام تاکیدات سے قطع نظر کریں، شروع سے کھڑے ہونے کے اس معکوسی عمل و رواج کو ثواب تصور کرنے کی بدعت فی المذہب سے بھی صرف نظر کرے، مذہب حنفی کے مطابق اس عمل کو نماز باجماعت کی سنتوں میں شمارے جانے کو بھی پس پشت ڈال دیں اور شروع سے کھڑے ہونے کے موجودہ مردّجہ اور غیر مذہبی طریقہ عمل کے مکروہ ہونے کی ان تمام تر تصریحات سے بھی آنکھیں پھیر لے پھر بھی کسی حنفی کہلانے والے مقلد کو رو نہیں ہے کہ اپنے امام و پیشوا کے قول سے انحراف کریں، بلا دلیل اُس کی مخالفت کریں اور تقاضا تقلید کو پامال کریں۔ مسئلہ اپنی جگہ محض مستحب و آدابِ صلوٰۃ و جماعت ہی سہی لیکن اپنے امام و پیشوا کی تقلید میں اُس پر عمل کرنا واجب اور مخالفت کر کے خواہش نفس پر عمل کرنا نہ صرف مکروہ بلکہ حضرت شاہ ولی اللہ کی تصریح کے مطابق تلفیق ہونے کی وجہ سے حرام محض یا جہل محض ہے گویا اس غیر مذہبی رواج اور بدعت فی المذہب کا نتیجہ نہ صرف نماز کے آداب کی خلاف ورزی اور استحباب و آداب کے ثواب و فضیلت سے محرومی ہے بلکہ اس

کے ساتھ تقلید کے تقاضوں کو پامال کرنے کا وبال بھی ہے لیکن کریں کیا؟ قابلِ رحم عوام کو سمجھائے کون؟ جبکہ منصب تبلیغ پر فائز علماء کرام خود بے راہ ہو چکے ہیں اس لیے کہ ہمارے تجربہ کے مطابق یہ لوگ مندرجہ ذیل طبقوں میں بٹ چکے ہیں:

پہلا طبقہ: سیاسی مفادات کے پیجاری جن کا عملی مذہب و ترجیح عوامی خواہشات کی تابعداری کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

دوسرا طبقہ: خراب و منہر کے تھوس کو فقہ انگیزی، دل آزاری، اور تفرقہ بازی کے گناہ پر قربان کرنے والے فساد کاروں کا طبقہ۔

تیسرا طبقہ: سادہ لوح امامان مساجد جن کے پاس علم ہے نہ جرات، مذہب کی پہچان ہے نہ تبلیغ کی تیز۔

چوتھا طبقہ: وعظ فروش اجرتی مقررین کا طبقہ جو مذہبی اجتماعات میں عوامی خواہشات و نفسیات کے مطابق اداکاری کر کے دنیا کمانے کے سوا اور کسی کام سے غم و غرض نہیں رکھتے ہیں۔

پانچواں طبقہ: تبلیغی جماعتوں اور تنظیموں کے ساتھ مربوط طبقہ جس میں اقل قلیل مخلصین کے سوا بعض دانستہ اور بعض نادانستہ طور پر بدترین فرقہ واریت میں مبتلا ہیں جن کی غالب اکثریت احکام اسلام کو مکالمہ سمجھنے کی سعادت سے خود محروم ہے جن کا اپنا ایمان و یقین کبھی بخندہ نہیں ہوتا، دوسروں کو کیا پختگی دے گا۔

چھٹا طبقہ: نظامِ مصطفیٰ ﷺ کو دل و جان سے جملہ شعبہ ہائے حیات میں کامل رہنما تصور کر کے اُس کے تحفظ و اشاعت اور تلقین و تبلیغ کے لیے زندگیاں وقف کرنے والے پاکیزہ نفوس کا طبقہ ہے۔

موجودہ دور میں ان چھ (6) طبقوں میں سے پہلے پانچ سے صحیح معنی میں احکام اسلام کی تبلیغ کی توقع رکھنا آونٹ سے دودھ کی امید کرنے سے مختلف نہیں ہے جبکہ چھٹا طبقہ اس حوالہ سے موفق من



اللہ ہے جن کے مساعی جیلہ کی بدولت آج کل کافی مسلمانوں اسلامی احکام پر درست عمل بھی ہو رہا ہے اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا فریضہ بھی خالصتاً بوجہ اللہ انجام پذیر ہے۔

پیش نظر مسئلہ پر بھی جن مساجد میں کچھ ٹھل ہو رہا ہے یہ بھی ان ہی حضرات کے دم قدم سے قائم و دائم ہے۔ (فَجَزَّاهُمْ اللَّهُ خَيْرَ الْجَزَاءِ) لیکن یہ پہلے والے حصوں کے مقابلہ میں نہایت قلیل ہیں۔

### ایک اشتباہ کا جواب :-

اس مسئلہ سے متعلق ہمارے بعض حضرات نے یہ اشتباہ ظاہر کیا ہے کہ اگرچہ اقامت کے شروع سے صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا مروجہ طریقہ مذہب حنفی میں نماز باجماعت کے آداب کے خلاف اور ترک مستحب ہے لیکن اس کے باوجود ایسا نہیں ہے کہ اسلام میں ہی نہ ہو یا ایسا کرنے سے کوئی برا گناہ ہوتا ہو ورنہ حضرت امام مالک رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ اَسَیْہِ اس کی اجازت نہ دیتے، حالانکہ انہوں نے اس کی اجازت دی ہوئی ہے، جیسے موطا امام مالک کی بحث اذان و اقامت میں ہے کہ جب لوگوں نے حضرت امام مالک سے اس مسئلہ کے متعلق پوچھا تو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے اس کے لیے کوئی خاص وقت متعین ثابت نہ ہونے کا ذکر کرتے ہوئے فتویٰ دیا کہ جس کی جب مرضی ہو کھڑے ہو جائے گناہ کسی صورت میں بھی نہیں ہے تو امام مالک کے اس فتویٰ کے مطابق اگر کوئی ٹھل کرے، اس میں کیا حرج ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اُن لوگوں کا ردِ نارور ہے ہیں جو امام ابوحنیفہ کے مقلد اور مذہب حنفیہ کے پیروکار ہونے کے دعویدار ہوتے ہوئے اپنے امام کی مخالفت کر رہے ہیں اگر ہمارے گرد و پیش مالکی المذہب حضرات ایسے کر رہے ہوتے تو ہمیں بھی اُن پر کوئی اعتراض نہ ہوتا کیوں کہ ہر مقلد پر اپنے امام و پیشوا کے فتوؤں کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس لیے ہمارے پیش نظر وہی حنفی المذہب کہلانے والے حضرات ہی ہیں جو زبان سے اپنے آپ کو حنفی المذہب کہتے ہیں لیکن اس مسئلہ میں بلا وجہ جان بوجھ کر مالکی مذہب پر عمل کر کے تلفیق کاری کے گناہ میں مبتلا ہو رہے ہیں یا بوجہ جہالت انجانے

میں تقاضا تقلید کو پامال کر رہے ہیں اس طرح سے تلفیق کاری یا جہالت نگری کے اندھیرے میں ”آدھا تیر آدھا تیر“ بننے کی بجائے اگر یہ حضرات یک طرفہ مذہب امام مالک کی تقلید اختیار کر کے اذان، اقامت، نماز، روزہ وغیرہ جملہ احکام اجتہادیہ میں اُن کے فتوؤں کے مطابق عمل کریں تو کسی کو اُن پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ امام مالک کا یہ قول ہر جگہ اور ہر قسم کے نمازیوں کے لیے نہیں ہے بلکہ اُن ضعیفوں کے لیے ہیں جو اقامت کے ختم ہونے کے بعد جلدی کھڑے نہیں ہو سکتے یا کھڑے ہو کر جلدی صفوں کو برابر کر کے تکبیر اولیٰ کو نہیں پاسکتے چنانچہ موطا امام مالک کے حوالہ الفاظ:

”وَأَمَّا قِيَامُ النَّاسِ حِينَ تَقَامُ الصَّلَاةُ فَإِنِّي لَمْ أَسْمَعْ فِي ذَلِكَ بِخَدِّ يَقَامُ لَهُ إِلَّا ابْنِي أَرَىٰ ذَلِكَ عَلَى قَدَرِ طَائِفِ النَّاسِ فَإِنَّ مِنْهُمْ الثَّقِيلَ وَالْخَفِيفَ لَا يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَكُونُوا أَكْثَرَ جُلٍّ وَاحِدٍ“

یعنی نماز کے لیے اقامت ہوتے وقت کھڑے ہونے کے لیے کسی خاص وقت کا حکم آنحضرت ﷺ کے حوالہ سے میں نے نہیں سنا ہے جس میں معین حد مقرر کی گئی ہو لیکن میں از روئے اجتہاد مناسب سمجھتا ہوں کہ یہ حکم نمازیوں کی جسمانی استطاعت کے مطابق ہو کیوں کہ وہ یکساں نہیں ہوتے بلکہ اُن میں بعض پر کھڑے ہونا بھاری ہوتا ہے بعض پر آسان۔

حضرت امام مالک رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ اَسَیْہِ کے ان الفاظ سے صاف صاف معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے صرف اور صرف اُن نمازیوں کے لیے یہ ارشاد فرمایا ہے جو اپنی جسمانی تاوانی کی بناء پر اختتام تکبیر کے بعد کھڑے ہو کر تکبیر اولیٰ کو پانے سے قاصر ہوتے ہیں چنانچہ حضرت امام عبدالوہاب شعرائی اور عبدالرحمن الدمشقی جیسے اسلاف نے اس موضوع سے متعلق امام مالک کا قول امام شافعی و امام احمد ابن حنبل کے مطابق اختتام تکبیر کے بعد کھڑا ہونا بتایا ہے انہوں نے بھی امام مالک کے اس قول سے ہی استنباط کیا ہوگا ورنہ ان حضرات کی یہ نقل کذب محض ہو کر رہ جائے گی۔ حضرت امام مالک کے اس قول



سے مغالطہ کھانے والے حضرات کو چاہئے کہ امام مالک کے اِن الفاظ پر کہ ”فَلَا يَنْفَعُ الْخَفِيفُ وَلَا يَنْفَعُ الْغَثُّ أَنْ يَكُونُوا كَثْرًا وَلَا يَنْفَعُ الْخَفِيفُ وَلَا يَنْفَعُ الْغَثُّ أَنْ يَكُونُوا كَثْرًا وَلَا يَنْفَعُ الْخَفِيفُ وَلَا يَنْفَعُ الْغَثُّ أَنْ يَكُونُوا كَثْرًا“ گھلے ذہن سے غور کریں ورنہ ذاتی پر ماحولیاتی اثر کو ترجیح بنا کر دیکھنے سے غلط فہمی کے علاوہ اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

### ایک اور مغالطہ کا جواب:-

بعض حضرات اِس سلسلہ میں تسویت الصلوف کا بہانہ بنا کر خود اشتباہی میں مبتلا ہونے کے سوا دوسروں کو بھی مغالطہ دیتے ہیں کہ صفوں کو برابر کرنے کی بڑی اہمیت ہے جس پر عمل اس کے بغیر نہیں سکتا کہ شروع سے سب کھڑے ہوں۔

اِس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ﴿كَلِمَةُ الْحَقِّ أَرَبْدٌ بِهَا الْبَاطِلُ﴾ سے مختلف نہیں ہے۔ صفوں کو برابر کرنے کی اہمیت کا مسئلہ اپنی جگہ اٹل ہے جس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا لیکن اِس کا بہانہ کر قبل از وقت کھڑے ہونے کو ترجیح دینا باطل محض، اپنے پیٹ سے مسئلہ گھڑنے اور التباس اُلٹا بالباطل کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے گزشتہ صفحات میں موطا امام شریف کے حوالہ سے مذہبِ حنفی کے مطابق ہم اِس کا وقت بتا چکے ہیں کہ حضرت امام محمد نے حنفی مذہب کے مطابق اِس کا جو وقت بتایا وہ ”حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ“ کے بعد ہے اُن کے الفاظ یہ ہیں:

”يَنْبَغِي لِلْقَوْمِ إِذَا قَالُوا الْمُؤَدِّنُ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ أَنْ يَقُومُوا إِلَى الصَّلَاةِ فَيَصُفُّوا وَيَسُودُوا الصَّفُوفَ“ (۸)

جب اِن مذہبی کتابوں میں دیگر عبادات کے لیے جدا جدا اوقات بتانے کی طرح صفوں کو برابر کرنے کا بھی وقت بتایا جا چکا ہے کہ حنفی مذہب کے مطابق ”حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“ کے بعد اِس کا وقت شروع ہوتا ہے تو ان تصریحات کی موجودگی میں اپنی طرف سے قیاس آرائی کرنے کا کیا جواز ہے، مقررہ اوقات تبدیل کرنے کی کیا تنگ ہے اور مذہبی تحدیدات کو مسخ کر کے ایک کا وقت دوسرے کو دینے کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے اگر خواہ مخواہ ان تحدیدات مذہبیہ کو پس پشت ڈال کر اُن کے مقابلہ میں اپنی رائے کو داخل

اسلام کرنا ہے تو پھر اپنے آپ کو مقلد کہلانے کا کیا جواز باقی رہتا ہے مذہبِ حنفی کے پیروکار کہلانے کا کیا حق ہے ”آدھائی تر آدھائی تر“ بننے کے اِس دُغلے پن کو چھوڑ کر خود کو غیر مقلد کیوں نہیں کہتے اور یہ کہنا کہ شروع سے کھڑے ہوئے بغیر صفوں کو برابر کرنا ممکن نہیں ہے خلاف واقعہ اور جھوٹ ہے کیوں کہ ہمارا عملی تجربہ ہے کہ لوگوں کو صف بندی کے لیے کھڑے ہونے اور صفوں کو برابر کرنے کے لیے جدا جدا اوقات کی تبلیغ کر کے اُس کے مطابق تربیت دینے پر وہ بڑی آسانی کے ساتھ اِس پر عمل کر لیتے ہیں۔

ہم نے یہ بھی دیکھا ہے کہ جن امامانِ مساجد نے اپنے مقتدیوں کو اِس سلسلہ میں تعلیم و تربیت دے کر تیار کیا ہوا ہے وہ ”حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“ کے بعد کھڑے ہو کر آٹا فانا صفوں کو برابر کرنے کے گمراہی کو بھی پالیتے ہیں جبکہ شروع سے کھڑے ہونے والے بے تربیت اِس تمام دورانیہ میں بھی صفوں کو برابر نہیں کر سکتے ہیں وہ تو اپنی بے علمی و بے تربیتی کی وجہ سے تسویت الصلوف کے بے موسم جذبہ سے سرشار ہو کر مسجد کے نقش و نگار کو ماحول پر نظر دوڑاتے ہوئے تسویت الصلوف والی سنت پر عمل کرنے سے محروم رہنے کے ساتھ ”حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“ پر کھڑے ہونے کے آداب و احتیاجات سے بھی محروم رہ جاتے ہیں۔ الغرض جس بہانہ سے اِس مذہبی حکم کی خلاف ورزی کرتے ہیں اُس پر بھی پوری طرح عمل انہیں نصیب نہیں ہوتا انجام کار نہ ادھر کے رہے نہ ادھر کے رہے۔

### عذر النگ کا جواب:-

بعض حضرات کو اِس سلسلہ میں یہ عذر پیش کرتے ہوئے بھی سنا گیا ہے کہ ”حَتَّى عَلَى الصَّلَاةِ“ سے پہلے صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کا رواج اگرچہ مذہبِ حنفی کے خلاف ہے لیکن علماء کی اکثریت چوں کہ اسی پر دواں دواں ہے، جس وجہ سے ہم اِس کے خلاف نہیں کر سکتے ہیں کیوں کہ اِس کی مخالفت کرنے میں مسلمانوں کے مابین اختلاف پیدا ہوتا ہے اور تفریق کلمۃ المسلمین کے سبب بننے والے ہر عمل سے بچنا ضروری ہے۔





اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات عند رنک کے سوا کوئی حیثیت نہیں رکھتی اس میں تفریق کلمۃ المسلمین اور اختلاف پیدا کرنے کی کون سی بات ہے یہ سوال تب پیدا ہوتا اگر مسلمانوں کی جماعت پہلے صراطِ مستقیم پر عمل کرتی چلی آ رہی ہو تو اُن کی یگانگت و اتفاق علی الحق کو توڑنے کے لیے اُن کی صفوں میں سوراخ پیدا کرنے یا اُن کا شیرازہ منتشر کرنے کے لیے خلاف حق جدید عقیدہ و عمل کی تبلیغ شروع جائے یا کوئی بدعت ایجاد کی جائے یہاں پر ایسا نہیں ہے کیوں کہ ان ملکوں میں نمازی کلمہ خفی المذہب ہیں اور مذہب خفی کے جملہ امامان مذہب و مجتہدین کا اجماع ہے کہ ”حَسْبِيَ عَلَى الصَّلَاةِ“ سے پہلے کھڑے ہونے میں ترکِ مستحب و خلافِ ادب ہے۔ ایسے میں امامانِ مساجد و اصحابِ محراب و حضرات پر فرض بنتا ہے کہ وہ مذہب خفی کے پیروکار کہلانے والے عوام الناس کو اس کے متعلق تبلیغ کر کے سمجھائیں، صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کے لیے اور صفوں کو برابر کرنے کے لیے جو جدا اوقات مذہب خفی کے مطابق کتابوں میں بنائے گئے ہیں اُن کی انہیں تعلیم و تربیت دے کر عمل کے لیے تیار کریں۔

امامانِ مساجد و خطباء کی ذمہ داری محض نماز پڑھانا اور تقریر کر کے محراب و منبر گرمانا نہیں ہے بلکہ نبی اکرم رحمۃ اللہ علیہ کی تعلیمات و ہدایات کے مطابق ہر امام مسجد و ہر امام جمعہ کے مذہبی فرائض میں شامل ہے کہ اپنے مقتدیوں کو نماز کی صحت و سقم، شرائط و آداب سیکھانے کے ساتھ ساتھ اذان و اقامت اور تسویۃ الصفوف، صف بندی کے لیے کھڑے ہونے اور صفوں کو برابر کرنے کے لیے مقررہ اوقات کی بھی انہیں تعلیم و تربیت دے کر عمل کے لیے تیار کریں اور آداب بنا کر خلافِ آداب حرکات سے بچنے کی انہیں تبلیغ کریں، جیسے مرفوع حدیث میں اللہ تعالیٰ کے حبیبِ رحیم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے:

”الْإِمَامُ ضَامِنٌ“ (۹) یعنی ہر مسجد کا امام اپنے مقتدیوں کی نمازوں کا ضامن ہے۔

لیکن جب سے خفی المذہب کہلانے والے امامانِ مساجد نے نمازوں سے متعلقہ اپنی ان ذمہ داریوں کو



ترک کیا اُس وقت سے نمازوں کے آداب و مستجاب، سنن و شرائط وغیرہ احکام کے علم سے بھی محروم ہونے لگے ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے بھی مجازاتِ اعمال کے عادلانہ نظام قدرت کے مطابق تبلیغ کے نام پر خالص جاہلوں کو اُن پر مسلط کیا ہے جو مختلف حیلوں، بہانوں سے انہیں شہر بہ شہر، گاؤں، گاؤں بستر بدوش گھومتے پھراتے رہتے ہیں، قربان جاؤں اللہ تعالیٰ کے نظامِ عدل پر۔

جائے تعجب ہے کہ امام و مقتدی سب اپنے آپ کو مذہب خفی کے مقلد و تبع کہتے ہوئے بھی محض جہالت کی وجہ سے اُس کے خلاف عمل کر رہے ہیں تو ایسے میں اگر کوئی اہل علم انہیں سمجھائے، اس غلطی پر انہیں تنبیہ کریں اور اپنے امام کی مخالفت نہ کرنے کی انہیں تبلیغ کریں تو اس میں اختلاف بین المسلمین پیدا کرنے کی کون سی بات ہے اگر ایسی تبلیغ افتراق بین المسلمین کی حرام کاری کے زمرہ میں آتی ہے تو پھر تبلیغ نام کی کوئی چیز جائز نہیں ہو سکتی کیوں کہ شریعت کی زبان میں تبلیغ اُسے کہتے ہیں کہ جہالت کے خلاف علم کی روشنی پھیلانی جائے، خلافِ مذہب کاموں سے منع اور مذہبی احکام پر عمل کرنے کی تلقین کر کے امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دیا جائے۔ جیسے اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمۃ اللہ علیہ نے مرفوع حدیث میں ارشاد فرمایا:

”مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ“ (۱۰)

یعنی اگر تم میں سے کوئی شخص کسی میں خلافِ مذہب کوئی کام دیکھیں تو ہاتھ سے منع کریں اگر ایسا نہیں کر سکتا تو پھر زبان سے منع کریں ایسا بھی اگر نہیں کر سکتا تو پھر دل میں اُسے بُرا جانے اور یہ ایمان کا کمزور ترین رتبہ ہے۔

امام و مقتدی دونوں ایک ہی مذہب کے مقلد و پیروکار ہوتے ہوئے بھی عمل اُس کے خلاف کریں تو اس سے بڑی جہالت اور کیا ہوگی، اپنے امام کے مذہب کے خلاف خواہش نفس کی پیروی کرنا امر منکر نہ ہوگا اور کیا ہوگا، اور غیر مذہبی روش کے خلاف تبلیغ کو تفریق بین المسلمین سے تعبیر کر کے باطل



کے ہاتھ مضبوط کرنے کی یہ روش عذر لٹک نہ ہوگی تو اور کیا ہوگی ایسے حضرات کے متعلق فتاویٰ درالختار میں فرمایا ہے:

”وَالْفِتْيَا بِالْقَوْلِ الْمَرْجُوحِ جَهْلٌ وَخَرَفٌ لِلْإِجْمَاعِ وَأَنَّ الْحُكْمَ الْمُلْفَقَ بَاطِلٌ بِإِلْإِجْمَاعٍ وَأَنَّ الرُّجُوعَ عَنِ التَّقْلِيدِ بَعْدَ الْعَمَلِ بَاطِلٌ إِتِّفَاقًا وَهُوَ الْمُخْتَارُ فِي الْمَذْهَبِ“ (۱۱)

یعنی خلاف مذہب باتوں پر عمل کرنے کے لیے فتویٰ دینا جہل محض ہونے کے ساتھ اجماع امت کی بھی مخالفت ہے اور اپنی من پسند باتوں کے لیے جواز ڈھونڈتے ہوئے ادھر ادھر کے بہانہ عذر تلاش کرنا باجماع الامت باطل ہے اور کسی ایک مذہب کی تقلید کر کے اُس پر عمل کرنے کے بعد کسی مسئلہ میں اُس کی مخالفت کرنے کی روش بھی باجماع الامت باطل ہونے کا قول مختار فی المذہب ہے۔

### ایک کج فہمی کا جواب:-

بعض حضرات اس مسئلہ کے حوالہ سے اپنی غفلت و کج عملی کا پتہ چلنے کے بعد اصلاح احوال کرنے کی بجائے یہ کہتے ہوئے بھی سنا گیا ہے کہ حضرت سعید ابن المسیب نے شروع سے کھڑے ہونے کو واجب کہا ہے لہذا ہم اُن کے مطابق ایسا کرتے ہیں کیوں کہ وہ اصحاب مذاہب اماموں سے مقدم ہونے اور زیادہ صحابہ کرام کی محبت پانے کی وجہ سے امام ابو حنیفہ کے مقابلہ میں زیادہ قابل عمل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ توجیہ نہ صرف مغالطہ ہے بلکہ مسئلہ تقلید، مفہوم تقلید اور تقلید شرعی کے لیے اسلامی معیار کو نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہونے والی بے حقیقت اشتباہ ہے کیوں کہ تقلید شرعی کے لیے ضروری نہیں ہے کہ جس کی تقلید کی جائے وہ سب سے مقدم ہو یا تمام متقدمین سے افضل ہو، صحابی ہو، صحابہ کرام کا شاگرد ہو یا کثیر الصحت ہو نہیں ایسا کوئی تصور اسلام میں نہیں ہے بلکہ تقلید شرعی یا تقلید شخص کے لیے شرعی معیار صرف اتنا ہے کہ غیر منصوحی مسائل میں جس صاحب اجتہاد امام کے مصیب فی الاجتہاد

ہونے کا غالب گمان ہو اُس پر اعتماد کر کے اُس کے جملہ اجتہادی اقوال پر عمل کیا جائے۔ اور ایک بار اُس پر اعتماد کر کے اُس کے مطابق عمل کرنے کے بعد اُس کے مقابلہ میں کسی دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرنا باطل و ناجائز قرار پاتا ہے۔ جیسے فتاویٰ درالختار میں ہے:

”وَالرُّجُوعُ عَنِ التَّقْلِيدِ بَعْدَ الْعَمَلِ بَاطِلٌ إِتِّفَاقًا وَهُوَ الْمُخْتَارُ فِي الْمَذْهَبِ“ (۱۲)

اسی عبارت کی تشریح کرتے ہوئے طحاوی نے لکھا ہے:

”إِنَّ التَّقْلِيدَ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِخْلَاقِ بِقَوْلِ إِمَامٍ مَعَ بَقَائِهِ عَلَى مَذْهَبِهِ“

یعنی تقلید شخصی کا مطلب یہ ہے کہ کسی ایک امام کو حق بجانب جان کر اُس کے مذہب پہ قائم رہتے ہوئے اُس کے قول پر عمل کیا جائے۔

اس کے بعد لکھا ہے:

”لَا يَجُوزُ تَقْلِيدُ مَا زَادَ عَلَى الْوَاحِدِ“

یعنی ایک سے زیادہ اماموں کی تقلید کرنا جائز نہیں ہے۔

تحریر الاصول امام ابن ہمام کی شرح (الترغیر والتخیر) میں ہے:

”إِذَا تَعَارَضَ قَوْلَا مُجْتَهِدَيْنِ يَجِبُ التَّحَرُّى فِيهِمَا فَإِذَا وَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّ الصُّوَابَ أَحَدُهُمَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ وَإِذَا عَمِلَ بِهِ لَيْسَ لَهُ أَنْ يُعْمَلَ بِالْآخَرِ إِلَّا إِذَا ظَهَرَ خَطَأُ الْآوَلِ“ (۱۳)

یعنی مجتہدین کرام کے مابین اختلافی مسائل کے احکام جب ایک دوسرے کے متضاد ہو تو مقلد کو غور و فکر کرنے کے بعد اُن میں سے کسی ایک کے حق بجانب ہونے کا غالب گمان کر کے اُس کی تقلید کرنے کے بعد اُس کی خطائی پر مطلع ہوئے بغیر اُس کی مخالفت کرنا جائز نہیں ہے۔

قاضی بیضاوی التونی 685ھ کے منہاج الاصول الی علم الاصول کی شرح نہایت السؤل فی شرح منہاج الاصول میں امام جمال الدین الاسنوی التونی 772ھ نے اپنی اس شرح کے اختتامی حصہ میں یعنی



جہاں پر یہ ختم ہو رہی ہے وہی پر اس سلسلہ میں جو آخری فیصلہ لکھا ہے اُس کے الفاظ یہ ہیں؛

”يَتَعَيَّنُ تَقْلِيدُ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ دُونَ غَيْرِهِمْ لِأَنَّ مَذَاهِبَ الْأَرْبَعَةِ قَدْ انْتَشَرَتْ وَعُلِمَ تَقْيِيدُ مُطَلِقِهَا وَتَخْصِيصُ عَامِّيَا وَنُشِرَتْ فُرُوعُهَا بِخِلَافِ مَذْهَبِ غَيْرِهِمْ فَارْضَى اللَّهُ عَنْهُمْ وَأَرْضَاهُمْ وَحَشَرْنَا فِي زُمْرَتِهِمْ إِنَّهُ رَحِيمٌ وَدُودٌ“

یعنی عام مسلمانوں پر صرف آئمہ اربعہ میں سے کسی ایک کی تقلید معین طور پر لازم ہے اُن سے پہلے کے مجتہدین میں سے کسی کی تقلید کرنا اس وجہ سے ناجائز ہے کہ اُن کے مذاہب دُنیا میں پھیلے نہیں بلکہ ان تک محدود رہے اور اُن کے مطلق و عام اقوال کی تقلید و تخصیص اور اُن کے جزئیات و فروع کی تشریح بھی نہیں ہوئی اس لیے وہ قابلِ عمل بھی نہیں ہیں، بخلاف موجودہ مذاہب اربعہ کے، کہ یہ چاروں دُنیا میں پھیل گئے اور اُن کے بتائے مطلق و عام مسائل کی قیودات و مواقع تخصیص کی تشریح ہونے کے ساتھ اُن کے جزئیات و فروع بھی مدون ہو کر دُنیا میں پھیل چکے ہیں تو اللہ تعالیٰ سے ہم دست بڑھیں کہ وہ ان سے راضی ہو جائے اور ان سب کو ہم سے راضی کرے اور آخرت میں ہمیں ان کی جماعت میں اُٹھائے بے شک وہ اپنے بندوں پر زیادہ رحم فرمانے اور محبت کرنے والا ہے۔

محقق علی الاطلاق امام ابن ہمام التوئی 861ھ نے بھی تحریر الاصول کا اختتام تقریباً ایسے ہی الفاظ و مضمون پر کیا ہے جنہیں اپنی اس عظیم کتاب اصول کا مکمل قرار دیتے ہوئے لکھا ہے؛

”تَكْمِلَةُ نَقْلِ الْأِمَامِ إِجْمَاعِ الْمُحَقِّقِينَ عَلَى مَنَعِ الْعَوَامِّ مِنْ تَقْلِيدِ أَغْيَانِ الصَّحَابَةِ بَلْ مِنْ بَعْدِهِمُ الَّذِي سَبَرُوا وَوَضَعُوا وَدَوَّنُوا وَعَلَى هَذَا مَا ذَكَرَ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ مَنَعِ تَقْلِيدَ غَيْرِ الْأَرْبَعَةِ لِانْضِبَاطِ مَذَاهِبِهِمْ وَتَقْلِيدِ مَسَائِلِهِمْ وَتَخْصِيصِ غُمُومِهَا وَلَمْ يَذَرْ مِثْلَهُ فِي غَيْرِهِمْ إِلَى الْآنِ لَا انْقِرَاضِ اتِّبَاعِهِمْ هُوَ صَحِيحٌ“

یعنی مسئلہ تقلید کا آخری مکملہ امام برہان الدین کے اس فیصلہ پر کرنا چاہتا ہوں جو انہوں نے کیا ہے کہ عوام کو سر براہ و ردہ مجتہد صحابہ کرام کے اُن اقوال کی تقلید کرنے سے منع کرنا چاہے جو آئمہ اربعہ کے اقوال کے خلاف ہیں بلکہ اُن کے بعد والے اُن مجتہدین کے اقوال کی تقلید کرنے کی انہیں تبلیغ کرنا چاہئے جنہوں نے مسائل کی چھان بین کی ہیں اور جزئیات کے استخراج کے لیے اصول و قواعد وضع کرنے کے ساتھ انہیں کتابی شکل میں مدون کیا ہے اور چوتھی صدی ہجری کے بعد والے متاخرین علماء کرام نے یہ جو کہا ہے کہ عوام کو مذہب اربعہ کے علاوہ کسی اور کی تقلید کرنے سے منع کرنا چاہئے کیوں کہ تقلید شخصی کے لیے ضروری ہے کہ جس کی تقلید کی جائے اُس کا مذہب کتابی شکل میں مدون ہوا ہو اور اُس کے بتائے مطلق و عام مسائل کی قیودات و مواقع تخصیص کی تشریح کی گئی ہو یہ معیار مذاہب اربعہ کے علاوہ کسی میں نہیں پایا جاتا کیوں کہ ان چاروں کے سوا باقی سب کے متبعین بھی وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ختم ہو چکے ہیں۔

تو یہ قول بھی امام برہان الدین کے اس فیصلہ کے مطابق ہی واضح ہے جس میں انہوں نے آئمہ اربعہ کے سوا کسی اور مجتہد کی تقلید کرنے کو ناجائز قرار دیا ہے اب فقہاء کرام اور علماء اصول کی ان تصریحات کی روشنی میں حضرت سعید ابن المسیب کے مذکورہ قول یا اُن کے ذاتی اجتہاد کی تقلید میں اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کو واجب بتانے والے حضرات کا یہ کردار دو حالتوں سے خالی نہیں ہے؛

پہلی حالت :- وہ اپنے آپ کو جس امام کا مقلد کہتے ہیں اُس کے مذہب کا غلط اور خلاف حقیقت ہونے پر قرآن و حدیث سے کوئی دلیل انہیں معلوم ہوئی ہوگی۔

دوسری حالت :- بلا دلیل شرعی ایسا کر رہے ہیں۔

پہلی صورت میں ان حضرات پر یہ فرض بنتا ہے کہ اُس دلیل کو دنیا کے سامنے ظاہر کر کے مذہب حنفی کے متبعین کو علی الاعلان غلطی سے بچانے کی تبلیغ کرے کیوں کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے قول ”وَإِذَا صَحَّحَ“



الْحَدِيثُ فَهُوَ مَذْهَبِي ﴿﴾ کا تقاضا بھی یہی ہے۔ اور دوسری صورت میں تقلید شخصی کے حوالہ سے جملہ فقہاء کرام اور کل مذاہب مجتہدین کے اس متفقہ فیصلہ کی خلاف ورزی کر کے ارتکاب بدعت کے جرم سے بچنا اُن پر فرض بنتا ہے کیوں کہ کل مذاہب فقہاء کرام کے متفقہ فیصلوں سے عدول کرنا خود کو بدعت میں مبتلا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے جس سے چٹا ہر مسلمان پر فرض ہے۔ ان حضرات کا ظاہری حال بتا رہا ہے کہ یہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے مطابق بھی تبلیغ کرنے کی جرات نہیں کر سکتے ہیں ایسے میں ان کی طرف سے پیش کیے جانے والے یہ اشتباہ مذہب حنفی کے پیروکار عوام کو دھوکہ دینے، اندھیرے میں رکھنے اور غیر حقیقی راہ پر چلانے کی کج روی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

### ایک اور اشتباہ کا جواب:-

بعض حضرات کو یہ کہتے ہوئے بھی سنا گیا ہے کہ بوقت ضرورت دوسرے مذہب کے مطابق فتویٰ صادر کرنا جائز ہوتا ہے اسی اصول کے مطابق مذہب حنفی کے پیروکار حضرات کی اکثریت حضرت سعید ابن المسیب جیسے جلیل القدر تابعی کے مذہب کے مطابق ایسا کرتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اشتباہ بھی اشتباہ برائے اشتباہ یا اشتباہ برائے مغالطہ کے سوا کچھ نہیں ہے اس لیے کہ:

اولاً:- تو یہ اصول یہاں پر منطبق ہی نہیں ہوتا کیوں کہ ایسی ناگزیر ضرورت یہاں پر نہیں ہے جبکہ اس اصول پر عمل کرنے کے مصارف و محل صرف وہی چند مقامات ہوتے ہیں جہاں پر اپنے امام مذہب کے مطابق عمل کرنا ممکن نہ ہو سکے ﴿﴾ کسی فساد کو ستم نہ ہوتا ہو یا اپنے امام مذہب کی غیب مدونہ میں کوئی رہنمائی ہی موجود نہ ہو ان سب کی تفصیل فقہ حنفی کی کتابوں میں تمثیلی جزئیات کی شکل میں موجود ہے لیکن یہاں پر قطعاً کوئی ایک صورت موجود نہیں ہے تو پھر بلاوجہ مذہب سے عدول کرنے کی کیا نیکی ہے؟

ثانیاً:- مذکورہ تینوں ناگزیر ضرورتوں میں سے کسی ایک کی بنیاد پر فتویٰ صادر کرنے کا مطلب بھی

وہی ہے جو تقلید شخصی کے مفہوم کی وضاحت سے متعلق ہم بیان کر چکے ہیں کہ مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک پر ہو جو مدون ہو چکے ہیں جو تو اتر کے ساتھ بلا شک و شبہ ہم تک پہنچے ہیں جن کے تابعین دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں جن کی تشریح و توضیح مستقل مذہبی و کتابی شکل میں موجود ہے جبکہ یہاں پر اشتباہ پیدا کرنے والوں کے ہاتھ خالی ہیں ورنہ ایک سعید ابن المسیب نہیں بلکہ اُن کے علاوہ اور بھی کافی تابعین ایسے صاحب اجتہاد و صاحب مذاہب گزرے ہیں جن کے اقوال و مذاہب غیر مدون، تابعین غیر موجود اور ہم تک پہنچنے میں نقل غیر متواتر و غیر یقینی ہونے کی بناء پر اُن کی طرف منسوب شدہ ان روایات پر فتویٰ صادر کرنے کو کسی نے بھی جائز نہیں سمجھا بلکہ صحابہ کرام میں بھی جن اصحاب اجتہاد و صاحب مذہب کی طرف منسوب شدہ روایات ان مذاہب مدونہ کے خلاف ہیں اُن پر عمل کرنے کو بھی کسی نے جائز نہیں سمجھا۔ مثال کے طور پر مدینہ منورہ کے رہنے والے صحابہ کرام و تابعین اقامت کے الفاظ کو ایک ایک بار پڑھا کرتے تھے جیسے موطا امام کی اسی مذکورہ حدیث کے اول حصہ میں ہے:

"فَقَالَ لَمْ يَتْلَفْنِي فِي الْبَدَاءِ وَالْإِقَامَةِ إِلَّا مَا أَدْرَكْتُ النَّاسَ عَلَيْهِ فَأَمَّا الْإِقَامَةُ فَلَانْهَ لَا تَنْتَسِي وَذَلِكَ الَّذِي لَمْ يَذَلْ عَلَيْهِ أَهْلُ الْعِلْمِ بِبَلَدِنَا"

یعنی اذان کے الفاظ میں سے ابتدائی تکبیر اور آخری تہلیل کے علاوہ باقی تمام الفاظ کو دو دو بار جبکہ اقامت کے الفاظ کو ایک ایک بار پڑھنے کا جو رواج تھا اُس کے فلسفہ سے متعلق پوچھے گئے سوال کے جواب میں حضرت امام مالک نے فرمایا کہ "اس سلسلہ میں اہل مدینہ کے صحابہ کرام و تابعین کے عمل کے سوا کوئی قطعی دلیل ہمیں نہیں پہنچی ہے ہم نے اہل مدینہ کے اہل علم صحابہ و تابعین کو ایسا کرتے دیکھا ہے کہ وہ اذان کے الفاظ دو دو اور اقامت کے ایک ایک بار پڑھتے آئے ہیں۔

اسی طرح بخاری و مسلم کی صحیح حدیثوں کے مطابق کافی سے زیادہ مجتہدین صحابہ و تابعین کرام



بدن سے خون بہنے کو ناقض وضو نہیں سمجھتے تھے کیا حنفی المذہب آئمہ دین و مفسر صالحین میں سے کسی نے امام ابوحنیفہ کے اجتہاد کے برعکس ان اجتہادی مذاہب صحابہ و تابعین پر عمل کرنے کو جائز سمجھا ہے؟ جب ایسی کوئی مثال موجود نہیں ہے تو پھر پیش نظر مسئلہ میں باغی حنفی بننے کا کیا جواز ہے؟

### ایک اور اشتباہ کا جواب :-

اس سلسلہ میں کچھ ایسے امامان مساجد و اصحاب محراب و منبر ہم نے دیکھے ہیں جو اصل مسئلہ کو سمجھتے ہیں اور حنفی مذہب کے پیروکار ہونے کے ناطے اس پر عمل بھی کرنا چاہتے ہیں لیکن اس حوالہ سے گرد و پیش پچھلی ہوئی جاہلانہ یا مخالف کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں۔ تبلیغ کر کے انہیں اطمینان نہیں دلا سکتے ہیں کہ جہالت کے گھڑے سے نکال کر انہیں مذہب کے اجالات میں نہیں لاسکتے ہیں تو اپنی عاجزی و ناتوانی کو جب جواز بنا کر کہتے ہیں کہ جب اکثریت کو سمجھا کر ہم راہِ راست پر نہیں لاسکتے تو ان کی مخالفت کیوں کریں جبکہ مخالفت کرنے میں اپنا ہی نقصان ہے کہ اکثریت کی نگاہ میں آدمی جدید مسئلہ کا داعی مشہور ہو کر بدنام ہو جاتا ہے۔ ایسے میں اکثریت کا ساتھ دینے میں ہی عافیت ہے یا کم از کم خاموشی اختیار کی جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات کا یہ بہانہ اُن کی بے علمی، اسلامی تبلیغ کی فریضت و اہمیت سے غفلت اور بزدلی کا نتیجہ ہے کہ اصل مسئلہ کو سمجھنے کے باوجود اس کی تبلیغ کرنے کی جرات نہیں کر پاتے اور مذہب حنفی کے دعویداروں کو اُن کے اپنے امام کا قول و مذہب دیکھا کر قائل کرنے کی ہمت نہیں کر سکتے اور اُن کو خود اُن ہی کے امام کی پھیلائی ہوئی روشنی دکھا کر تقلید شخصی کے منافی عمل سے آگاہ کرنے کی شرعی مسئولیت سے محروم ہو کر خاموشی اختیار کرنا اُن کے منصب مذہبی سے ہرگز میل نہیں کھاتا اور ان کا یہ کردار نبی اکرم رحمۃ اللہ علیہ کے فرمان ﴿الْأَمَامُ ضَامِنٌ﴾ یعنی آئمہ مساجد اپنے مقتدیوں کی نمازوں کے ضامن ہیں کہ انہیں نمازوں کے متعلق مسائل کی تبلیغ و تربیت دیں۔ کے بھی منافی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نبی اکرم رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث میں امامان مساجد کو اپنے مقتدیوں کی نمازوں کا ضامن قرار دیا ہے جس سے عہدہ برآء ہونے کی واحد صورت یہی ہے کہ وہ مسائل و آداب

صلوٰۃ سے نہ صرف انہیں آگاہ کریں بلکہ شرائط و ارکان، واجبات و مستحبات کی تبلیغ کرنے کے ساتھ نماز کے نفاذ و کردہ اور خلافِ آداب اعمال و حرکات سے بھی بچنے کی تعلیم دیں لیکن مسلمانوں کی بدقسمتی ہے کہ امامان مساجد و اصحاب محراب و منبر حضرات کی غالب اکثریت لوازمات محراب و منبر کے حوالہ سے اپنی ان ذمہ داریوں سے غافل ہے اس سلسلہ میں ہمارا ذاتی تجربہ و مشاہدہ یہ ہے کہ امامان مساجد اپنی ذمہ داری کو نمازوں کی امامت کرانے تک محدود سمجھ رکھا ہے جبکہ مقررین و مبلغین کا انداز بیان عوام کو خوش کرنے کے لیے اُن کے نفسیات کے مطابق ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے ایسے میں عوام کو اُن کی نمازوں، اجتماعی عبادات اور معاشی و معاشرتی مسائل و احکام کی مذہبی رہنمائی کرنے والے کون ہوں گے؟ (فَاللّٰهُ الْمُسْتَكْبٰی)

### ایک اور مغالطہ کا ازالہ :-

اس مسئلہ سے متعلق انجانے میں خلافِ مذہب اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے والے کچھ امامان مساجد و خطباء کو یہ کہتے ہوئے بھی سنا گیا ہے کہ فقہ حنفی کی کتابوں میں موجود اس مسئلہ سے مراد یہ نہیں ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑا ہونا حنفی مذہب میں خلافِ مستحب ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ امام پر لازم ہے کہ اقامت سن کر مصلیٰ پر آجائے یہ حضرات اپنے موقف پر قلعہ دارِ علوم دیوبند اور فتاویٰ رشیدیہ سے استدلال کرتے ہیں کہ اُس میں ایسا ہی لکھا ہوا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس شخص کا دماغ درست ہوگا اور عربی عبارات کو سمجھ کر پڑھنے کی ذرہ برابر صلاحیت ہوگی یافتہ حنفی کی کتابوں کے ساتھ کچھ مناسبت ہوگی تو وہ ایسی مبہل بات کبھی منہ سے نہیں نکال سکتا۔ جائے تعجب ہے کہ فقہاء احناف نے تو نماز باجماعت کے مستحبات و آداب کا مستقل عنوان قائم کر کے اُس کے تحت دیگر مستحبات کی طرح ”حَتَّىٰ عَلَى الْفَلَاحِ“ پر کھڑے ہونے کو بھی ذکر کیا ہے۔ مثلاً نماز ازخواریہ تنویر الابصار کی اس عبارت پر ”وَلَهَا آذَابٌ نَّظَرُهُ إِلَى مَوْضِعِ سُجُودِهِ خَالَ قِيَامِهِ وَامْسَاكُ فَمِهِ عِنْدَ التَّأَوُّبِ وَاخْرَاجُ كَفِّهِ مِنْ كُمِّهِ عِنْدَ التَّكْبِيرِ وَدَفْعُ السَّعَالِ



فَمَسْتَطَاعٌ وَالْقِيَامُ حِينَ قَبْلَ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ إِنْ كَانَ الْإِمَامُ يَقْرُبُ الْمَحْرَابَ وَرَأَى  
فَيَقُومُ كُلُّ صَفٍّ يَنْتَهِي إِلَيْهِ الْإِمَامُ عَلَى الْأَطْهَرِ" پر سرسری نظر ڈالنے والا شخص بھی بخوبی سمجھتا  
ہے کہ فقہاء کرام کی یہ عبارت امام کو مصلیٰ پر آنے کا وقت بتانے کے لیے نہیں بلکہ نماز باجماعت کے  
آداب و مستحبات بتانے کے لیے لائی گئی ہے یہی وجہ ہے کہ فقہ حنفی کی اس ظاہر الروایت کی تشریح کرتے  
ہوئے کنز الدقائق اور نور الایضاح سے لے کر فتاویٰ دارالاحکام، فتاویٰ عالمگیری، البدائع والصنائع اور  
فتاویٰ شامی تک سب نے اسے نماز باجماعت کے آداب و مستحبات کے سلسلہ میں ہی سمجھ کر اس کے  
مطابق تشریح کی ہیں۔ ایسے میں امامانِ مساجد کی یہ توجیہ مجنون کی بڑے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی اور ان  
حضرات کا فتاویٰ دارالعلوم دیوبند سے استدلال کرنا بھی ایک اندھے کا دوسرے اندھے کو پیشوا بنانے  
سے مختلف نہیں ہے۔ میرے ذاتی تجربہ کے مطابق اس خطے کے مسلمانوں میں غیر مذہبی باتوں کے  
مروج ہونے، اسلاف کے نقش قدم سے منحرف ہونے اور اہل اسلام کے مابین مذہبی اختلافات و جھگڑے  
بندیوں کی موجودہ روش کی اصل ذمہ دار فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، فتاویٰ رشیدیہ اور تقویۃ الایمان و تحذیر  
الناس جیسی کتابیں ہیں جب تک اس قسم کی کتابیں وجود میں نہیں آتی تھیں تب تک مسلمانوں میں کوئی  
اختلاف تھا نہ مذہبی جھگڑے نہ دیوبندی و بریلوی نہ اعتقادی فساد نہ عملی بگاڑ خرابی بسیار کے بعد اب بھی  
اگر ان کتابوں کو گلے کا ہار ماتھے کا جھومر بنانے والے حضرات اپنے ہی مکتبہ فکر کے مرد حق شناس مولانا  
عامر عثمانی (مدیر اعلیٰ ماہنامہ تحفہ دیوبند) کے مشورہ پر عمل کر کے ان سب کو چوراہے پر رکھ کر آگ  
لگا دیں اور اعلان کریں کہ ان کے مندرجات اسلامی تعلیمات کے خلاف ہونے کی بنا پر آگ لگانے  
کے ہی قابل تھے تو میں یقین سے کہتا ہوں کہ دیوبندی و بریلوی کے حوالہ سے بنیادی اختلاف ہی ختم ہو  
جائے گا۔ فریقین کے سنجیدہ حضرات ایک دوسرے کے قریب آ جائیں گے ایسے میں غیر ضروری اور  
فروغی مسائل کو موضوع بحث بنا کر اختلاف کی آگ سلگانے والے سفلہ و جھلا کی حوصلہ شکنی ہو کر اہل  
سنت و جماعت حنفی المذہب کہلانے والے دونوں فریقوں میں حقیقی اتحاد و یکا نگت کی راہ ہموار ہو سکتی

ہے۔ ہم نے جب سے اس اشتباہ میں مبتلا حضرات کی اس غیر حقیقی توجیہ قنایہ رشیدیہ دویو بند کا حوالہ  
 ملا تو دونوں کو دیکھا۔

اول الذکر میں مطبوعہ دارالاشاعت اردو بازار کراچی کے صفحہ 185 پر سوال نمبر 216 بعنوان امام کے مصلیٰ پر آ جانے کے وقت تکبیر شروع کی جائے یا اُس کی عدم موجودگی میں بھی جائز ہے؟ کے جواب میں بطور ”سوال گندم جواب جو“ فقہاء احناف کی مذکورہ عبارت کو نقل کیا گیا ہے یعنی سوال کرنے والے کے سوال کا اس عبارت کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہے یہ عبارت اُس کا جواب بن سکتی ہے۔

میں یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ کوئی بھی سنجیدہ انسان جو فقہاء احناف کی اس مشہور عبارت کے پس منظر سے واقف ہو بحالت سلامتی عقل و حواس اسے پڑھے اور فتاویٰ دیوبند کے مذکورہ حوالہ کے مطابق اس میں مذکورہ سوال نمبر 216 کے جواب کے طور پر اس سے اخذ کیے گئے مفہوم و مطلب پر غور کریں تو ”سوال گندم جواب جو“ کے سوا کچھ اور محسوس نہیں کرے گا۔ کھوار زبان میں ایسے بے محل استدلال کو ”ذو گھمکیری خود دلونی“ کہتے ہیں، یعنی چکی شرق میں ہے جبکہ گندم مغرب میں تو پسائی کیونکر ممکن ہو۔

فتاویٰ دارالعلوم دیوبند کی یہی ایک غلطی نہیں ہے بلکہ موجودہ کرنسی نوٹوں کو مال سے نکال کر انہیں ان پر لکھی ہوئی رقم کی رسید قرار دینا، جیسے صفحہ 348 پر ہے، شادیوں میں بینڈ باجا کی اجازت دینے والوں کو کافر، گمراہ و فاسق کہنے کے ساتھ اس عمل کو حرام قطعی قرار دینا جیسے صفحہ 746 پر موجود ہے اور روزہ کی حالت میں ڈرپ و انجکشن لگا کر اُس کے ذریعہ جسمانی توانائی حاصل کرنے والوں کا روزہ نہ ٹوٹنے جیسے سینکڑوں غیر حقیقی، اسلام اور فقہ حنفی کے متضاد تحریروں سے بھری پڑی ہوئی ہیں۔ کیا کوئی سنجیدہ انسان فتاویٰ دارالعلوم کی ان باتوں پر عمل کر کے کرنسی نوٹوں کو شرعی مال و عمرنی ثمن سے خارج سمجھ کر ان میں خلاف شرع تصرفات کرنے کی جسارت کر سکتا ہے؟ ﴿یَا﴾ روزہ کی حالت میں 1000cc کا ڈرپ لگا کر جسمانی توانائی حاصل کر کے بھی روزہ کے نہ ٹوٹنے کا قول کر سکتا ہے؟



﴿يَا شَادِيُوں ميں مروجہ بينڈ بچہ بجانے کو حرام قطعی کہہ کر اُس کی اجازت دینے والوں کو کافر و کفرافق قرار دینے کی ہمت کر سکتا ہے؟﴾ (یَا فتاویٰ رشیدیہ پر عمل کر کے رحمۃ اللعالمین ہونے) آنحضرت رحمۃ عالمین ﷺ کی صفت مختصہ ہونے سے انکار کرنے کو گوارا کر سکتا ہے؟ (یَا زار) معروف یعنی کو ا جیسے مرد اور خور حرام جانور کو حلال کہہ کر اُس کے کھانے کو ثواب کہنے کی جرات کر سکتا ہے۔ (هَلُمَّ جَسْرًا) یعنی اس قسم قابلِ شرم غیر اسلامی باتوں کی طویل فہرست کو ان متنازع کتابوں کے صفحات میں دیکھتا جا حیرانگی کے دریا میں ڈوبتا جا۔

نماز باجماعت کے آداب و مستحبات کے سلسلہ میں ”حَسْبِيَ عَلَى الصَّلَاةِ“ کے بعد بندگی کے لیے کھڑے ہونے کے شرعی حکم کے برعکس شروع سے ہی کھڑے ہونے کو ثواب تصور کر کے جملہ فقہاء اسلام و سلف صالحین کی مخالفت کرنے والے کچھ اصحابِ مخراب و منہر حضرات کو لاحق ہونے والا **آخری اشتباہ اور اس کا ازالہ** اس سلسلہ میں بعض حضرات کو درمختار اور طحاوی حاشیہ درمختار کی عبارت سے مغالطہ ہوا ہے درمختار کے حوالہ سے ان کا کہنا یہ ہے کہ فتاویٰ درمختار کتاب الصلوٰۃ میں آداب و مستحبات صلوٰۃ کا مستقل باب باندھ کر اُس کے تحت جن پانچ مسائل کو ذکر کیا گیا ہے اُن میں سے ایک ”حَسْبِيَ عَلَى الْفَلَاحِ“ پر کھڑے ہونے کا مسئلہ بھی ہے اُن کے متعلق درمختار نے لکھا ہے کہ اُن پر عمل نہ کرنے سے اساعت لازم آتی ہے نہ شارع کی طرف سے سرزنش۔

جب اس پر عمل نہ کرنے کی صورت میں اساعت و سرزنش لازم نہیں آتی تو حصولِ ثواب کی غرض سے اس پر زیادہ زور نہ دینا چاہئے بلکہ اس کے مقابلہ میں اُن مسائل کا زیادہ خیال کرنا چاہئے جن پر عمل نہ کرنا اساعت و سرزنش کے موجب ہو جیسے صفوں کے برابر کرنے کا مسئلہ ہے سنت مؤکدہ ہونے کی وجہ سے اُس پر عمل نہ کرنے سے اساعت و سرزنش لازم آتی ہے اور لوگ اپنی کمزوریوں کی وجہ سے ”حَسْبِيَ عَلَى الْفَلَاحِ“ پر کھڑے ہونے کے بعد صفوں کو برابر نہیں کر سکتے ہیں لہذا تسویۃ الصفوف کی شرعی تاکید پر عمل کرنے کی خاطر اس احتیابی حکم کو چھوڑ کر شروع سے کھڑے ہونے کا جواز پیدا ہوتا ہے اور طحاوی حاشیہ

درمختار کے حوالہ سے انہیں لاحق ہونے والے اشتباہ کا خلاصہ یہ ہے کہ حاشیہ طحاوی نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ ”حَسْبِيَ عَلَى الْفَلَاحِ“ پر کھڑے ہونے کا یہ مسئلہ مذہبِ شافعی و حنبلی کے برعکس اقامت کے ختم ہونے تک بیٹھ رہنے سے احتراز ہے یعنی مذہبِ شافعی وغیرہ کی طرح ”حَسْبِيَ عَلَى الْفَلَاحِ“ کے بعد بھی بیٹھ نہ رہے جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

جواب: اس اشتباہ کے اول حصہ جو درمختار کے حوالہ سے پیش کیا جاتا ہے کا جواب یہ ہے کہ اللہ کے دین میں جتنے بھی احکام ہیں اُن کے لیے جدا جدا اوقات بھی مقرر کیے جا چکے ہیں شریعت کی طرف سے مقرر کردہ اوقات کو تبدیل کرنے یا ایک کا وقت دوسرے کو دینے کا حق کسی اور کو نہیں پہنچتا اس سلسلہ میں گزشتہ صفحات میں موطا امام محمد، فتاویٰ عالمگیری وغیرہ کتابوں کے حوالہ سے ہم بیان کر آئے ہیں کہ مذہبِ حنفی کے مطابق صفوں کو برابر کرنے کا وقت ”حَسْبِيَ عَلَى الْفَلَاحِ“ کے بعد شروع ہوتا ہے اور عہدِ بندگی کے لیے کھڑے ہونا بھی عبادت ہے جس کے لیے جملہ فقہاء احناف کے نزدیک ”حَسْبِيَ عَلَى الصَّلَاةِ“ کے بعد کا وقت مقرر ہے ایسے میں تسویۃ الصفوف کی سنت مؤکدہ کا بہانہ کر کے اُس کا وقت تبدیل کرنے کا حق ان حضرات کو کس نے دیا ہے؟ ظاہر ہے کہ پسند نفس کے سوا کوئی اور شرعی وجہ اس کی موجود نہیں ہے جو شریعت کی نگاہ میں قابلِ قبول ہو سکے لہذا یہ توجیہ و عمل نفسانی اشتباہ ہونے کی بناء پر بدعت فی المذہب ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ نیز سنت مؤکدہ کی خاطر مستحب کو ترک کرنے کا فتویٰ وہیں پر درست ہو سکتا ہے جہاں پر ان دونوں کی بجا آوری ممکن نہ ہو سکے یا مستحب پر عمل کرنا ترکِ سنت کو مستلزم ہوتا ہو جبکہ یہاں پر ایسا نہیں ہے بلکہ ہر ایک پر اُن کے اپنے اپنے مقررہ اوقات کے مطابق آسانی کے ساتھ عمل کیا جاسکتا ہے۔ نیز اس اُلٹی منطق کی اگر گنجائش ہوتی تو سلف الصالحین میں سے کوئی تو اس پر عمل کر چکا ہوتا یا کسی کتاب میں اس کا وجود ہوتا یا کم از کم ائمہ احناف متفقہ طور پر اپنی کتابوں میں شروع سے کھڑے ہونے کو نماز باجماعت کے آداب کے منافی عمل قرار نہ



دیتے ہوتے۔

اشتبہ کے دوسرے حصہ جو خطاوی حاشیہ در المختار کے حوالہ سے ہے کا جواب یہ ہے کہ ان حضرات حاشیہ خطاوی علی الدر المختار سے جملہ فقہاء احناف کے اس متفقہ فتویٰ کے خلاف استدلال کرنا ایسا ہی غلط ہے جیسے کوئی بے وقوف شخص ایک باکمال پہلوان کا مقابلہ کرنے کے لیے کسی نومولود بچے سے مدد مانگے یہ اس لیے کہ سید احمد خطاوی نے حاشیہ در مختار کے دو مقامات پر اس کا تذکرہ کیا ہے؛

اولاً:- جلد 1، صفحہ 189 پر باب الاذان والاقامت کی بحث میں۔

ثانیاً:- جلد 1، صفحہ 251 پر آداب الصلوٰۃ کی بحث میں۔

ان دونوں مقامات پر کوئی ایسا لفظ موجود نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ انہوں نے گیارہ صدیوں سے جملہ فقہاء احناف کے مابین اس متفقہ فتویٰ کی مخالفت کی ہو یا اُن کی کمزوری و کوتاہی کی نشاندہی کی ہو یا اُن کے برعکس نظریہ قائم کیا ہو، نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے۔ قارئین کی تسلی کے لیے ان دونوں مقامات کی عبارات یہاں پر درج کرنا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ ہر صاحب علم کی نگاہ میں اصل صورت حال واضح ہو سکے۔ باب الاذان والی عبارت یہ ہے؛

”لَمْ يَبَيَّنْ حُكْمَهُ وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ مُنْدَوَّبٌ وَفِيهِ أَنْ قِيَامَهُ تَهَيُّءٌ لِلْعِبَادَةِ فَلَا مَانِعَ مِنْهُ“

یعنی در المختار نے اپنے اس فتویٰ کی اقامت ہوتے وقت کوئی نمازی مسجد میں داخل ہو جائے تو وہ بھی بیٹھ جائے کا شرعی حکم بیان نہیں کیا کہ بیٹھنے کا کیا حکم ہے، آیا سنت ہے یا مستحب تو ظاہری حالات سے یہی معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے لیے استحباب کا حکم یعنی کھڑے ہو کر انتظار کرنا خلاف اولیٰ یا خلاف استحباب ہے اور اس پر کسی مخالف کی طرف سے یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ بیٹھے بغیر کھڑے ہو کر انتظار کرنا چونکہ عبادت کے لیے تیاری کی غرض سے ہے لہذا اس سے کوئی مانع شرعی نہ ہونا چاہئے جبکہ فقہاء احناف کے نزدیک ایسا کرنا استحباب کے منافی و ممنوع ہے۔

آداب الصلوٰۃ والے مقام کی عبارت یہ ہے؛

”وَالظَّاهِرُ أَنَّهُ إِخْتِرَازٌ عَنِ التَّأَخِيرِ لَا التَّقْدِيمِ حَتَّى لَوْ قَامَ أَوَّلُ الْإِقَامَةِ لَا بَأْسَ وَالْيَحْزَرُ“

یعنی تئیر الابصار کی عبارت ”وَالْقِيَامُ حِينَ قِيلَ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ“ سے ظاہری مراد یہی معلوم ہو رہی ہے کہ شافعی وغیرہ مذاہب میں تکبیر کو آخر تک بیٹھ کر سننے کا جو حکم ہے یہ عبارت اُس سے احتراز ہے کہ تکبیر کے ختم ہونے تک بیٹھ نہ جائے بلکہ ”حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ“ پر صرف بندی کے لیے کھڑے ہوں۔ اس صورت میں اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے سے یہاں پر کوئی احتراز نہیں ہے لہذا اگر اقامت کے شروع سے ہی کوئی شخص کھڑا ہو جائے اُس پر کوئی سختی نہیں ہے، اس نکتے کو لکھا جائے۔

اس عبارت میں محشی نے تین باتیں بتائی ہیں؛

پہلی بات:- فقہ حنفی کی ظاہر الروایت کے مطابق ”حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ“ پر کھڑے ہونے کو نماز جماعت کے ادب میں جو ذکر کیا گیا ہے یہ اس مقام پر بھی دوسرے اختلافی مسائل کے حوالہ سے مذہب شافعی وغیرہ سے احتراز بتانے کی طرح ہی ”حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ“ کے بعد بھی بیٹھے رہنے سے احتراز ہے کیوں کہ احتراز ہمیشہ اُس قول و عمل سے کیا جاتا ہے جو کسی اور کا مذہب و قول ہو۔ اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کو مستحب جاننے یا اسے مذہب بنانے کا قائل کوئی نہیں ہے لہذا اُس سے احتراز کرنے کا کوئی مطلب ہی نہیں بنتا۔ بخلاف اقامت کے اختتام تک بیٹھے رہنے کے استحباب کا جو امام شافعی سے لے کر دوسرے امان مذاہب تک سب کا قول و مذہب ہونے کی وجہ سے ضرورت تھی کہ اُس سے احتراز بتایا جاتا جو فقہ حنفی کی اس مشہور عبارت میں بتایا گیا ہے۔

دوسری بات:- ”إِخْتِرَازٌ عَنِ التَّأَخِيرِ لَا التَّقْدِيمِ“ کے نتیجے میں اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کا حکم جو مسکوت عنہ کے درجہ میں رہ گیا ہے کہ اُس کا جواز و عدم جواز اور حرمت و



کراہت وغیرہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ ”حَتَّى تَوْقَامَ أَوَّلَ الْإِقَامَةِ لَا بَأْسَ“ کے جملے میں اُس کی وضاحت کردی کہ وہ خلافِ اولیٰ، ترکِ مستحب یا نماز یا جماعت کے آداب کے خلاف ہونے کے علاوہ کوئی اور ایسا گناہ نہیں ہے جس پر سختی کی جاسکے یعنی ایسے کرنے والے حرام، مکروہ تحریم یا اسامت کے مرتکب نہیں ہیں جن پر بئاس ہو یعنی سختی کے ساتھ منع کرنے کا حکم ہو بلکہ آدابِ صلوٰۃ کے مستحب عمل کے ثواب سے اپنے آپ کو محروم کرنے کے سوا کوئی اور سخت حکم ان پر لاگو نہیں ہے۔

تیسری بات:- ”وَلَيْسَ حَرْدٌ“ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کر دیا کہ فقہ حنفی کا یہ مشہور مسئلہ شرعاً سے اب تک (جو امام ابوحنیفہ سے لے کر حنفی طحاوی تک) اکثر کتابوں میں موجود ہونے کے باوجود کسی اور شارح و مفسر نے قید احترازی کے اس نکتہ کی طرف توجہ نہیں کی ہے لہذا چاہئے کہ طالبانِ علم و فقہ اسے تحریر کر کے زاویہ ذہن میں محفوظ رکھیں۔

باب الاذان والی عبارت کا بھی یہی حال ہے کہ حنفی طحاوی نے اُس مقام پر بھی مذہبِ حنفی کے عین مطابق سب سے پہلے قیام عندی علی الفلاح کی شرعی حیثیت بتادی کہ یہ نماز یا جماعت کے آداب میں سے ہونے کی بنیاد پر مستحب و مندوب ہے۔ اس کے بعد ”وَفِيهِ أَنْ قِيَامُهُ نَهْيٌ لِلْعِبَادَةِ فَلَا مَنَاصِعَ مِنْهُ“ کہہ کر تحقیق مقام کی غرض سے فقہاء احناف کی توجہ اس طرف مبذول کرائی کہ اگر کوئی جدید مذہب والا بدعتی شخص اپنی خواہش نفس کو شریعت قرار دیتے ہوئے یہ اعتراض کرے کہ اقامت کے شروع سے ہی صفِ بندی کے لیے کھڑا ہونا عبادت کی تیاری ہے جو کارِ ثواب ہے۔ ایسے میں فقہاء احناف و شوافع وغیرہ مجتہدین کا اسے خلافِ ثواب و خلافِ ادب قرار دینے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب تلاش کرنا بھی فقہاء احناف و شوافع پر لازم ہے۔

ہماری فہم کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ مذہبِ اربعہ کے مخالف کی طرف سے یہ کہنا کہ اقامت کے شروع سے ہی صفِ بندی کے لیے قیام کرنا، عبادت کی تیاری اور کارِ ثواب ہے محض مغالطہ یا خلافِ حقیقت اشتباہ ہے کیوں کہ عبادت وہ ہوتی ہے جو فشاءِ شارع کے مطابق ہو، صفِ بندی کے

لیے کھڑے ہونے کے لیے مقررہ وقت سے پہلے قیام کرنا فرمانِ شارع ”لَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي“ (الحدیث) کی کھلی خلاف ورزی ہونے کی بنا پر عبادت ہرگز نہیں کہلائے گا بلکہ عبادت کے نام پر وسوسہ ہے، نماز یا جماعت کے آداب کے منافی بدعتی ہے، جملہ اسلاف کے خلاف نفسانی قیاس آرائی اور مرفوع حدیث ”مَنْ أَحَدَّثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ“ کا مظہر و مصداق اور بدعت مردودہ ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

جملہ اسلاف کے خلاف کج فہمی کی بدترین مثال:-

میں پر ہمیں البوار والنوادر کے مصنف اشرف علی تھانوی جیسی متنازعہ شخصیت کی کج فہمی پر افسوس ہو رہا ہے کہ انہوں نے حاشیہ طحاوی علی الدر المختار میں ”لَوْ قَامَ أَوَّلَ الْإِقَامَةِ لَا بَأْسَ“ کی بے غبار عبارت سے جملہ اسلاف کے برعکس خلافِ حقیقت مطلب لے کر کم علم امامانِ مساجد کو بدعت فی المذہب کی راہ پر ڈال دیا۔ مذہب حنفی میں اشتباہ پیدا کر کے التباس الحق بالباطل کر دیا۔ حنفیت کے نام پر مذہب حنفی کو پامال کیا اور بے گناہ حنفی (سید احمد طحاوی الحنفی) جیسے بے داغ حنفی عالم کو امام ابوحنیفہ کے مد مقابل بنا کر مفت میں بدنام کر دیا (فَيَأْتِي اللَّهُ الْمُسْتَكْبِرَ)۔ اتنا بھی سوچا کہ مصنف نے ”لَا بَأْسَ“ کہہ کر بات صاف کر دی کیوں کہ لفظ ”لَا بَأْسَ“ فقہاء کرام کے نزدیک وہیں پر استعمال کیا جاتا ہے جہاں پر اس کے مد مقابل مستحب و مندوب ہو، اس لیے کہ ”بَأْسَ“ کے معنی شدت و سختی کرنے کے ہیں جیسے حرام و مکروہ تحریم یا اسامت کے ارتکاب کرنے والوں پر سختی کرنے کا جواز ہے بخلاف مندوب و مستحبات کے ترک کرنے والوں کے کہ ان پر شدت و سختی کرنے کا جواز نہیں ہے بلکہ انہیں مستحب پر عمل کر کے ثواب پانے کی ترغیب دینے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

حنفی طحاوی نے بھی یہاں پر جملہ فقہاء کرام کے عین مطابق ”قِيَامٌ عِنْدَ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ“ کے استنباطی حکم کی خلاف ورزی کر کے اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے والوں کو ترکِ مستحب اور نماز یا جماعت کے آداب کے منافی عمل کا مرتکب قرار دے کر ”لَا بَأْسَ“ کہا ہے یعنی



شروع سے کھڑے ہونے والے اگرچہ ترک مستحب کر رہے ہیں، نماز باجماعت کے آداب کی خلاف ورزی کر رہے ہیں اور مندوب کے ثواب سے اپنے آپ کو محروم کر رہے ہیں، بایں ہمہ وہ فعل حرام مکروہ تحریم کا ارتکاب نہیں کر رہے کہ ان پر شدت سختی کر کے منع کیا جائے بلکہ خلافِ ثواب کرنے کی وجہ سے ”لابأس“ ہے کہ شدت سختی کی بجائے نرمی کے ساتھ انہیں سمجھانا چاہئے کہ مستحب کے ثواب سے خود کو محروم نہ کریں۔ فقہاء کرام کی اصطلاح میں کلمہ ”لابأس“ کے مذکورہ محل کے حوالہ کے لیے فتاویٰ شامی کو دیکھا جائے جس میں لکھا ہوا ہے:

”لَا يَنْ لَفْظَ لَا بَأْسَ ذَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْمُسْتَحَبَّ غَيْرُهُ لِأَنَّ الْبَأْسَ الْمَشْدُودَ“ (۱۴)

لیکن ہمیں افسوس ہو رہا ہے کہ بزرگانِ دین کے کلام سے غیر حقیقی معانی و مطالب اخذ کر کے التباس اُلجھا کر باطل کیا جا رہا ہے اس کے علاوہ محشی طحاوی علی الدر المختار کے اس بے غبار مقصد و مراد پر ایک دلیل بھی ہے کہ انہوں نے اپنی دوسرے تصنیف (حاشیہ الطحاوی علی مرقا الفلاح شرح نور الایضاح) کے اندر اس مسئلہ کی وہی تشریح کی ہے جو جمہور آئمہ احناف سے ثابت ہے۔

حاشیہ طحاوی علی مرقا الفلاح شرح نور الایضاح، ص 151، بحث آداب الصلوٰۃ، مطبوعہ قدیمی کتب خانہ کراچی میں لکھا ہے:

”وَإِذَا أَخَذَ الْمُؤَدِّنُ فِي الْإِقَامَةِ وَدَخَلَ رَجُلٌ الْمَسْجِدَ فَإِنَّهُ يَقْعُدُ وَلَا يَنْتَظِرُ فَإِنَّمَا فَإِنَّهُ مَكْرُوهٌ كَمَا فِي الْمُضْمَرَاتِ فَهَسْتَانِي وَيُفْهِمُ مِنْهُ كَرَاهَةُ الْقِيَامِ ابْتِدَاءً الْإِقَامَةِ وَالنَّاسُ عَنْهُ غَافِلُونَ“

خلاصہ مطلب یہ کہ اقامت کی ابتداء سے ہی صف بندی کے لیے کھڑے ہونے کی کراہت کا مسئلہ جملہ احناف کے نزدیک متفقہ ہونے کے باوجود حنفی کہلانے والے اس سے غافل ہیں جنہیں سمجھانے کی ضروری ہے۔

تھانوی کی ایک اور شرمناک توجیہ کا رد:-

سید احمد طحاوی الحنفی کو اس مسئلہ کے حوالہ سے امام ابوحنیفہ کے مد مقابل لانے اور اُس کے کلام کو جملہ فقہاء احناف کے خلاف من گھڑت محمل پر محمول کرنے کی کج روی کی طرح ایک اور شرمناک توجیہ یہ کرتے ہیں کہ سید احمد طحاوی کی ان دونوں کتابوں میں اس مسئلہ کے حوالہ سے تضاد ہے اور حاشیہ در المختار چونکہ حاشیہ مرقا الفلاح کے بعد کی تصنیف ہے لہذا اس میں جو لکھا ہوا ہے وہی اُس کے بعد التجربہ آخری عمر کی عمیق تحقیق کا نتیجہ و پسند اور درست ہے لہذا اس کے مقابلہ میں طحاوی علی مرقا الفلاح پر عمل نہیں کیا جاسکتا، (لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ثُمَّ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ) اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا ہے کہ:

”إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا“ (۱۵) یعنی نرا جھوٹ بول رہے ہیں۔

مصنف پر بہتان باندھ رہے ہیں اور خلافِ حقیقت انکل پچواڑا رہے ہیں ورنہ حقیقت مصنف مرحوم نے قلم خود حاشیہ طحاوی علی الدر المختار کے خطبہ میں لکھا ہے کہ یہ اُس کی ابتدائی عمر اور زمانہ طالب علمی میں لکھی ہوئی تحریرات کا مجموعہ ہے خاص کر اُس وقت جب اُن ایام کے ماحول کے مطابق تحقیق بعد تحقیق کی غرض سے در المختار کو دوبارہ پڑھنا شروع کیا تھا، (۱) اُن کے اپنے الفاظ پر غور کیا جائے۔ حاشیہ طحاوی علی الدر المختار میں فرماتے ہیں:

”وَكُنَيْتُ إِلَى قَرِيبٍ مِّنْ بَابِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَاهْتَمَلْتُهَا فَلَمَّا أَرَادَ اللَّهُ تَعَالَى بِقِرَاءَتِي هَذَا الْكِتَابِ ثَانِيًا شَرَعْتُ مُعْتَمِدًا عَلَى اللَّهِ تَعَالَى فِي إِتْمَامِهَا وَتُسْهِيلِ مُرَامِهَا“ (۱۶)

یعنی حاشیہ طحاوی علی الدر المختار کو باب المسح علی الخفین تک میں نے پہلے لکھ کر چھوڑ دیا تھا جب

(۱)..... موجودہ مدارس اسلامی کی گودامی تعلیم کے مزاج ہونے سے قبل تعلیم کی پہنچی اور اُس کے طریقہ کار کا یہ عالم ہوا کرتا تھا کہ کسی کی کسی ایک ہنری کتاب کو متعدد بار پڑھا جاتا اور ہر بار پڑھنے میں جدید سے جدید نکات و معلومات کا استفادہ کیا جاتا، جس کے نتیجہ میں اُس فن کی دیگر کتابوں کے مندرجات کو آسانی کے ساتھ سمجھنے کی توفیق میسر ہوتی تھی۔



اللہ تعالیٰ نے درالختار کو دوبارہ پڑھنے کی توفیق سے مجھے نوازا تب میں نے اُسے پورا کرنے اور اُس کے مقاصد کو آسان کرنے میں اللہ تعالیٰ پر اعتماد کر کے دوبارہ لکھنا شروع کیا۔

اس سلسلہ میں جیسے سید احمد طحاوی نے حاشیہ الطحاوی علی الدرالختار کے خطبہ میں درالختار کو دوبارہ پڑھنے کا انکشاف کیا ہے اسی طرح الشیخ محمد امین ابن عابدین رَوَّاهُ اللّٰهُ مَرْفُوعًا الشَّرِيف نے بھی فتاویٰ شامیہ کے مقدمہ میں انکشاف کیا ہے کہ انہوں نے بھی درالختار کو دوبارہ پڑھا تھا۔ میرا اپنا ذاتی تجربہ بھی یہ ہے کہ کسی فن کی درجنوں کتابوں کو سرسری نظر سے پڑھنے کی رکی مشق کرنے کی بجائے ایک حق ادا کر کے پڑھنا زیادہ مفید ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ماحول کے علمی ہونے اور اُستاد کی صحبت کا فیض رساں ہوتے ہوئے بھی سب سے زیادہ ضرورت اس بات کی ہے کہ پڑھانے والے اُستاد کتاب کی تابعداری کرنے کی بجائے فن کی تابعداری کریں یعنی متعلقہ فن پر اتنا عبور و مہارت حاصل ہو کہ پڑھائی جانے والی کتاب کو اُس کا تابع و حصہ اور اُس کے اصول و ضوابط کے ماتحت سمجھ کر پڑھائے۔ اب بھی اگر خوش قسمتی سے مثلاً شبان علم کو یہ گوہر نایاب میسر آ جائے تو سید احمد طحاوی، محمد امین ابن عابدین، ابن نجیب اور غزالی و رازی جیسے عبقری العصر پیدا ہو سکتے ہیں لیکن ہمارے دینی مدارس کے موجودہ مایوس کن حالات میں اس طرح کا ماحول پیدا ہونے کی اُمید دور دور تک کہیں نظر نہیں آ رہی جس کے نتیجہ میں اسلاف کی صحیح عبارات کرنے اور بد فہمی و کج روی کی چال چلنے کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔ یہ تو ان مدارس کے شروعات اور ان سے فارغ تحصیل ہونے والے قابل فخر سپوتوں کا حال ہے کہ کلمہ ”لاباس“ کے صحیح محمل کو سمجھنے سے بھی قاصر رہے، تحقیق مقام کی غرض سے اسلاف کی کتابوں میں لائی گئی عبارت کی تیز کرنے کی توفیق سے عاجز رہے اور زمانہ طالب علمی کی ناپختہ کاری کے ایام کی لکھی ہوئی تحریروں کی تیز، پختہ کاری کے ایام کے تحریروں سے کرنے کی توفیق سے محروم رہ کر محض انگلی پچوڑا کر اول کو آخر اور آخر کو اول قرار دے کر تاریخی غلطی کا ارتکاب کیا تو اُن کے بعد والی پیداوار کا کیا ہی کہنا۔ اس لیے میں کہا کرتا ہوں کہ موجودہ مدارس اسلامیہ میں گودامی تعلیم کا مروج ہونے اور اُس کی

پیداواری بہتات کی ریل پیل ہونے سے پہلے علماء دین بہت کم تھے جبکہ علم دین زیادہ تھا لیکن اب ان مدارس کی کثرت کے نتیجہ میں علماء دین بہت ہو رہے ہیں جبکہ علم دین روز بروز کم ہوتا جا رہا ہے۔ یہاں تک کہ موجودہ مدارس اسلامیہ کے جملہ علماء کرام کا مبلغ علم مل کر بھی ایک یا محمد بنیالوی، ایک فضل حق خیر آبادی یا ایک احمد رضا خان بریلوی، ایک ابن عابدین شامی کو نہیں پہنچ سکتا، جس پر دلیل کے لیے یہی ایک المیہ کافی ہے کہ اسلاف کی عبارات کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں ہے، کج فہمی کی وجہ سے اُن بے گناہوں کو جملہ اسلاف سے منحرف مشہور کر کے اُنجانے میں اُن کی کردار کشی کی جا رہی ہے اور کلمہ ”لاباس“ کے متداول و مشہور بین الفقہاء معنی (شدت و سختی) کا ترجمہ ”باک نہیں ہے“ کے غیر حقیقی معنی میں لے کر خلاف مذہب مروج کرنے کی راہ ہموار کی جا رہی ہے، اس المیہ پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے۔

مناسب سمجھتا ہوں کہ اس بحث کو سینے سے پہلے اس کی اصل بنیاد یعنی ﴿لَا تَقْفُوا مَا خِطَىٰ﴾ (اللہ بیٹ) کا پس منظر واضح کر دوں۔ صاف بات ہے کہ سلف صالحین اور شارحین حدیث مثل حافظ ابن حجر، محمود عینی، کرمانی، نووی، امام شرقاوی، شیخ عبدالحق محدث دہلوی اور امام زرقانی جیسے علماء اسلام سے زیادہ اس قسم حدیث کے مواقع استعمال کو ہم جیسے کم مایہ لوگ سمجھ نہیں سکتے۔ اس قسم مسائل میں اسلاف کے پابند ہونے کی بناء پر ان کی ترجیح سے ٹکنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے، اس سلسلہ میں متعدد صحابہ کرام سے مروی ان متضاد روایات کی جو ترجمانی تشریح و تعبیر ان حضرات کی کتابوں میں موجود ہے اُس کا اُلپ لباب و خلاصہ مندرجہ ذیل احکام کی شکل میں ملتا ہے:

پہلا حکم:- مؤذن و اقامت کرنے والا چاہے خود امام ہو یا کوئی دوسرا اُس کی شرعی ذمہ داری ہے کہ اذان کے لیے مستحب اوقات کی پابندی کرنے کی طرح اقامت کے لیے بھی مقتضاء حال کے مطابق اوقات کی پابندی کر کے مناسب وقت پر اقامت کرے، اسکے سوا کسی اور کو اس میں دخل اندازی کا حق نہیں ہے۔

دوسرا حکم:- اقامت کے وقت امام کی اندرون مسجد موجودگی اگرچہ بہتر ہے تاہم اگر وہ اندرون



مسجد سے خارج نزدیک میں بھی کہیں موجود ہو اور مؤذن نے اُس کی آمد کے علم کی بنیاد پر اُس کی عدم موجودگی میں اقامت کی تب بھی جائز ہے لیکن اس صورت میں دوران اقامت آمدِ امام خالی نہیں ہے ﴿يَا﴾ تو قبلہ کی جانب سے مصلیٰ کی طرف آئے گا ﴿يَا﴾ پچھلی صفوں کی طرف سے آئے گا۔ پہلی صورت میں اُسے آتے ہوئے دیکھتے ہی جملہ صفوف قیام الی تسویۃ الصفوف کے پابند ہیں اور دوسری صورت میں جس جس صف سے گزرتا ہوا آگے بڑھتا جائے گا اسی وقت اس صف پر قیام لازم ہوگا مثلاً کل آٹھ صفیں ہیں امام اقامت کے الفاظ سن کر پیچھے سے آکر آخری صف جو اُس کی آمد کے لحاظ سے پہلی صف کہلاتی ہے، سے گزر گیا تو اسی پر تسویۃ الصفوف کے لیے کھڑا ہونا بھی لازم ہوگا، ساتویں پر نہیں۔ اسی طرح جب ساتویں سے گزر گیا اس وقت اس پر بھی قیام لازم ہوگا مچھلی پر نہیں ہے۔ جب مچھلی سے گزرے گا اس وقت اس پر بھی قیام لازم ہوگا (علیٰ بد القیاس)۔ ان سب صورتوں میں فرمانِ نبوی ﷺ ﴿لَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي﴾ پر پورا پورا عمل ہو رہا ہے جس میں مجتہدین آئمہ کے مابین قطعاً کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تیسرا حکم:- امام و مقتدی دونوں پہلے سے موجود ہیں اور امام خود اقامت کرے اس صورت میں بھی جملہ مجتہدین و آئمہ دین متفق ہیں کہ کسی صف کے لیے بھی اقامت کے ختم ہونے سے قبل کھڑا ہونا جائز نہیں ہے بلکہ پوری اقامت بیٹھ کر سنیں اور جب اقامت ختم ہو جائے تب سب تسویۃ الصفوف کے لیے کھڑے ہوں۔

چوتھا حکم:- امام و مقتدی پہلے سے موجود ہیں اور اقامت کرنے والا امام کے سوا کوئی دوسرا شخص ہے اس میں آئمہ دین و مجتہدین کرام کے درمیان اختلاف ہے کہ فرمانِ نبوی ﷺ ﴿إِذَا قُيِّمَتِ الصَّلَاةُ فَلَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي﴾ پر عمل اس صورت میں کس طرح ہو سکتا ہے؟ حضور اقدس ﷺ کے مبارک وقت میں اس مسئلہ کے حوالہ سے ”تَرَوْنِي“ کا تحقق کب ہوا کرتا تھا؟ آپ ﷺ حجرہ اقدس سے کب نکلتے تھے؟ مصلیٰ پر کس وقت تشریف فرما ہوتے تھے؟ اس سلسلہ میں کسی بھی خاص صورت پر کوئی واضح

دلیل موجود نہیں ہے جو ”لَا تَقُومُوا حَتَّى تَرَوْنِي“ کے اوقات کو معین و مشخص کرے۔ بس اسی بے یقینی کی وجہ سے یہ حدیث محل اجتہاد ہو کر آئمہ دین و مجتہدین کرام کے لیے محل قیاس بٹھری جس کے نتیجہ میں صحابہ کرام سے لے کر تابعین و تبع تابعین تک کچھ اصحاب اجتہاد نے اپنی اپنی رسائی فہم کے مطابق نظریے قائم کیے جو ان کا شرعی حق تھا، ان میں سے ایک مذہب جمہور محدثین مجتہدین کا ہے جس کے مطابق اقامت کے ختم ہونے کے بعد تسویۃ الصفوف کے لیے کھڑے ہونا مستحب ہے یعنی اقامت کے ختم ہونے سے پہلے کھڑے ہونے کو وہ نماز باجماعت کے آداب و استحباب کے منافی قرار دیتے ہیں۔ جمہور کے مقابلہ میں حضرت امام الائمہ والکچہدین ابوحنیفہ کا مذہب ہے کہ وہ اس صورت میں ”حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ“ پر کھڑے ہونے کو نماز باجماعت کے آداب و استحباب کے زمرہ میں ہونے کا قول کرتے ہیں جن کے اتباع میں جملہ علماء احناف نے اسی کو اپنے لیے متفقہ مذہب قرار دیا ہے جبکہ حضرت امام مالک نے اس سلسلہ میں ایک ایسا قول کیا ہے جو من وجہ جمہور کے موافق ہے اور من وجہ سب سے مختلف ہے کیوں کہ موطا امام مالک میں موجود اُن کے فتویٰ کے یہ الفاظ ”وَأَمَّا قِيَامُ النَّاسِ جُمُعَتِ الْقَامِ الصَّلَاةِ فَإِنِّي لَمْ أَسْمَعْ فِي ذَلِكَ بَحْدٍ يَقَامُ لَهُ إِلَّا إِنِّي أَرَى ذَلِكَ عَلَى قَدَرِ طَافَةِ النَّاسِ فَإِنَّ مِنْهُمْ الثَّقِيلَ وَالْخَفِيفَ وَلَا يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يَكُونُوا كَرَجُلٍ وَاحِدٍ“ بنا رہے ہیں کہ جو نمازی اقامت کے ختم ہو جانے کے بعد کھڑے ہو کر صفوف کر برابر کر کے تکبیر تحریرہ کو پکڑ سکتے ہیں اُن کے حق میں تا اختتام بیٹھ کر اقامت کو سننا بہتر ہے، باوقار اور نماز باجماعت کے آداب کا تقاضا ہے لیکن جو حضرات اپنے ضعف جسمانی کی بناء پر ایسا نہ کر سکتے ہوں وہ شروع سے ہی کھڑے ہو سکتے ہیں لہذا اس مسئلہ کا دار و مدار ان کے نزدیک نمازیوں کی جسمانی استطاعت پر ہے۔

پانچواں حکم:- اقامت شروع ہونے کے فوراً بعد کوئی شخص نماز باجماعت میں شامل ہونے کے لیے مسجد میں داخل ہو جائے تو وہ کیا کرے؟ اس کے متعلق دوسرے مذاہب میں مکمل خاموشی ہے، ان کے مذاہب مدونہ میں اس کے متعلق قطعاً کوئی جواب نہیں ملتا جبکہ فقہ حنفی میں اس کا بھی جواب موجود ہے کہ



اس کے لیے بھی ”حَسْبِيَ عَلَى الْفَلَاحِ“ تک بیٹھنے کا حکم ہے ورنہ اگر کھڑے کھڑے انتظار کرتا رہا تو نماز باجماعت کے آداب و مستحب کی خلاف ورزی ہوگی۔

### نتیجہ الکلام بعد التحقیق:-

○ مذاہب مدونہ معمولہ کی کتب فتاویٰ اور شروح سے ثابت ہونے والے ان معلومات کی روشنی میں کسی حنفی المذہب یا شافعی المذہب جیسے مقلد کو چاہے امام مسجد ہو یا مقتدی یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ اپنے مذہب و امام کی مخالفت کرے یعنی کسی شافعی المذہب کے لیے یہ ردائیں کہ مذکورہ تصریحات میں سے چوتھی صورت کے اندر اقامت کے ختم ہونے سے پہلے قیام کرے۔ اسی طرح کسی حنفی المذہب کو اس کا مذہب یہ اجازت نہیں دیتا کہ اس صورت کے اندر ”حَسْبِيَ عَلَى الصَّلَاةِ“ سے پہلے کسی بات کا بہانہ بنا کر کھڑا ہو۔

○ اپنے اپنے مذاہب کے مطابق مقتدیوں کو تعلیم دینا، انہیں تبلیغ کر کے مذہبی تعلیمات کے مطابق نماز کے ایک ایک مسئلہ سے متعلق تربیت دے کر تیار کرنا جملہ امان مساجد کی شرعی ذمہ داری ہے ورنہ عند اللہ ماخوذ ہوں گے۔

○ اگر کوئی شخص فی الواقع جسمانی کمزوری کی وجہ سے اپنے مذہبی پیشوا کے مطابق عمل کرنے کی صورت میں تکبیر اولیٰ سے رہ جانے کا خوف کرتا ہو یا سہارا کے بغیر کھڑا نہ ہو سکتا ہو، الغرض کسی واقعی عذر میں مبتلا ہو تو اُس کے لیے ہر طرح کی آزادی ہے وہ بے شک شروع سے ہی قیام کریں اس پر کوئی حرج نہیں ہوگا لیکن بغیر عذر کے ایسا کرنے والے خلاف مذہب عمل کے مرتکب ہو رہے ہیں، نماز باجماعت کے آداب کے منافی حرکت کر رہے ہیں اور نماز باجماعت سے متعلقہ ایک مستحب حکم کی خلاف ورزی کر کے اس کے ثواب سے خود کو محروم کر رہے ہیں۔ سب سے بڑی قباحت یہ کہ تقلید مذہبی کی مخالفت کرنے کے جرم میں مبتلا ہو رہے ہیں۔

○ اگر کوئی شخص حنفی و شافعی وغیرہ مذاہب مدونہ کی تقلید سے آزاد ہو کر یعنی ”مسلم من حیث انه

مسلم“ کے طور پر چاہے جب بھی قیام کرے اُس پر کوئی پابندی نہیں ہے اُس کے ساتھ تعرض کرنے کا حق کسی کو حاصل نہیں ہے اور مسلمان ہونے کے ناطے اسے بھی اپنے نظریہ کے حوالہ سے اتنا ہی حق حاصل ہے جتنا کہ ایک مقلد شافعی و حنفی کو حاصل ہے۔

○ حنفی المذہب کہلانے والے وہ حضرات جو اقامت کے شروع سے ہی کھڑے ہونے کو ثواب جان کر ایسا کرتے ہیں وہ سب کے سب انجانے میں بدعت فی المذہب کے گناہ میں مبتلا ہو رہے ہیں کیوں کہ خلاف اجماع کر رہے ہیں کہ اس طرح کے ثواب کا قائل اہل سنت والجماعت کے مذاہب اربعہ میں کوئی ایک امام بھی نہیں ہے۔ حضرت امام مالک نے اس مسئلہ کو نمازیوں کی جسمانی استطاعت پر جو موقوف لکھا ہے وہ نفس جواز کے درجہ میں ہے ثواب جان کر نہیں لہذا کسی حنفی المذہب یا شافعی المذہب وغیرہ مقلد کا اپنے مذہب کی مخالفت کرتے ہوئے ایسا کرنا اگر ثواب جاننے کی بناء پر ہے تو خالص بدعت و ممنوع فی المذہب ہے اور اگر بغیر ثواب جانے یوں ہی رواج پرستی کی بناء پر ہے تو بدعت اگرچہ اسے نہیں کہا جاسکتا تاہم جہل محض اور مخالفت مذہبی ہونے سے خالی نہیں ہے جس کے خلاف امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی تبلیغ کرنا منصب تعلیم و تبلیغ پر فائز اہل علم حضرات پر لازم ہے۔

○ مذہب حنفی کے مطابق ”حَسْبِيَ عَلَى الْفَلَاحِ“ پر اور مذہب جمہور کے مطابق اختتام تکبیر پر صرف بندی کے لیے کھڑے ہو جانے کے بعد تسویۃ الصفوف کا جو شرعی وقت شروع ہوتا ہے اس میں اگرچہ کم سے کم وقت لگانا اور جلد سے جلد صفوں کو برابر کر کے نماز شروع کرنا بہتر ہے تاہم لوگوں کی بے تربیتی کی وجہ سے اگر جلدی میں تسویۃ الصفوف نہ ہو سکے تو جب تک صفوں کی برابری پر امام کو یقین حاصل نہ ہو جائے اس وقت تک نماز شروع نہ کرنا چاہئے کیوں کہ ایسا کرنا خلاف سنت ہے لہذا نماز باجماعت مسنون و مستحب طریقہ سے پڑھنے کے لیے ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہے کہ مستحب پر اس کے اپنے وقت میں عمل کیا جائے اور سنت پر اس کے اپنے وقت میں۔

اسی نکتہ کی بنیاد پر حضرات خلفاء راشدین و آئمہ اطہار اہل بیت نبوت اور حضرت عمر ابن عبد



العزیز وحسب اللہ تعالیٰ عنهم اجمعین کا معمول تھا کہ ان کی اقتداء میں نماز پڑھنے والے خوش نصیبوں کی دور دور تک پھیلی ہوئی جم غفیر صفوں کی برابری کی انہیں جب تک خبر نہ دی جاتی اُس وقت تک وہ نماز شروع نہ کرتے۔ یہی طریقہ سیرۃ النبی ﷺ کے حوالہ سے بھی حدیث کی کتابوں میں ثابت ہے۔

○ اپنے ہم عصر ابناء جنس کے نفسیات کا تجربہ اور تقلید مذہبی کے تقاضوں سے اُن کی بے خبری کا احساس رکھنے کی بناء پر میں سمجھتا ہوں کہ ان میں سے کچھ حضرات میری اس تحریر کو دیکھ کر کہیں گے کہ ایک مستحب بات پر اتنا زور دینے کی کیا ضرورت تھی جبکہ دنیا مذہب سے ہی بھاگ رہی ہے، نماز سے بے اعتنائی کر رہی ہے اور فرائض سے منحرف ہو رہی ہے۔ ان کی خدمت میں ہماری گزارش یہ ہے کہ ہم اپنی اس کاوش کے ذریعہ اسلامی احکام کی تبلیغ کر رہے ہیں اور تبلیغ اسلام کوئی لمبی مدت چیز نہیں ہے کچھ نمبروں میں محدود و منحصر ہو بلکہ اس کے مختلف مدارج و مواقع ہیں اور ہر مقام کے جدا جدا مقتضاء حال و دوائی ہیں جنہیں بروئے عمل لانا ہر اسلامی مبلغ کے فرائض میں شامل ہے، مذہب سے بھاگنے اور نماز سے منحرف ہونے والوں کو تبلیغ کر کے مطمئن کرنا، بے نمازوں کو مسجدوں میں لانا اور شعائر اللہ کے باغیوں کو صراطِ مستقیم کی طرف بلانے کی فرضیت و اہمیت اپنی جگہ ضروری ہے۔ سیاسی بے لگاموں کو مذہب کا لگام دینا، انسانیت کے معاشی قاتلوں کو خوفِ خدا دلانا، سماج دشمنوں کو یادِ خدا دلانا، اور منشاءِ مولیٰ کے برعکس زندگی گزارنے والے جملہ کج کلامانِ عالم کو بھولا ہوا سبق یاد کرانے سمیت اپنے آپ کو حنفی مذہب کے پیروکار مقلد کہلاتے ہوئے اس کی عملی مخالفت کرنے والے کج روؤں کو تبلیغ کر کے سمجھانے تک، یہ جملہ امور ایک سچے مبلغ کے فرائض میں شامل ہیں۔

ان سب شعبوں میں ہم اپنی استطاعت کے مطابق اسلامی تبلیغ کا فریضہ انجام دے رہے ہیں۔ نیز ہم ان خشک مزاج، تنگ نظر زاہدوں کی بھی ہمدردی نہیں کر رہے ہیں جو منصبِ تبلیغ کے ان جدا جدا تقاضوں کو سمجھنے سے قاصر ہیں ہم نے اپنی کاوشِ علمی میں صرف اور صرف اُن حنفی المذہب کہلانے والے امامانِ مساجد و اہل فہم نمازیوں کو مخاطب کیا ہے جو امام ابوحنیفہ کے پیروکاری کے دعویدار ہوتے

ہوئے عمل اس کے خلاف کر رہے ہیں۔ خود کو اہل سنت کہتے ہیں جبکہ اس مسئلہ کے حوالہ سے چاروں مذاہب اہل سنت کی خلاف ورزی کر رہے ہیں۔ اقامت کے شروع سے کھڑے ہونے کو کارِ ثواب جان کر خلافِ ثواب کر رہے ہیں، مقلد کہلاتے ہوئے تقاضا تقلید کو پامال کر رہے ہیں اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مذہبی حقائق سے غفلت برت کر بے حقیقت شبہات کو مذہب سمجھ رہے ہیں۔ اس لیے ہم بھی اسلامی تبلیغ کے لیے نبی اکرم رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے مقرر کردہ معیارِ ہمن راٰی مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُخْبِرْهُ بِهِہ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فِلَيْسَ بِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقُلُوبِهِ (الحدیث) کے مطابق اپنا تبلیغی فریضہ ادا کر رہے ہیں۔

اس کے برعکس اگر ہمارا مخاطب کوئی غیر اہل تقلید یا غیر حنفی المذہب ہوتا، کوئی مذہبِ بیزار، بے نماز اور غیر مذہبی شخص ہوتا تو اُسے اس قسم فروغی مسائل کی تبلیغ کرنے کی بجائے محض اسلام کی تبلیغ کرتے، نماز اور صرف نماز کی اہمیت اسے بتا کر مسجد میں لاتے، اور اگر ہماری تبلیغ کسی ایسے نادان، ضدی، جاہل مرکب کو ہوتی جس کے متعلق ہمارا گمان یہ ہو کہ اُسے اس طرح کی تبلیغ کرنے کے نتیجے میں وہ نماز پڑھنا ہی چھوڑ دے گا یا مسجد آنا ہی چھوڑ دے گا تب بھی ہم کبھی اس کی تبلیغ نہ کرتے لیکن ہماری اس تحریری تبلیغ کا مخاطب اہل فہم حنفی المذہب کہلانے والے نمازی و امامانِ مساجد ہیں جن کے حنفی المذہب ہونے کا منطقی نتیجہ و تقاضا یہی ہے کہ اُن کی نماز یا جماعت خلافِ مذہب نہ ہو، خلافِ ثواب نہ ہو، خلافِ جمہورِ المسلمین نہ ہو اور خلافِ آدابِ جماعت یا مکروہ نہ ہو لیکن بے خبری و غفلت کی بناء پر وہ یہ سب کچھ انجام دے رہے ہیں۔ ایسے میں ہر واقفِ حال صاحبِ علم مسلمان کی مذہبی ذمہ داری بنتی ہے کہ انہیں تبلیغ کر کے جہالت کے اندھیرے سے نکال کر علم کی روشنی میں لانے کی حتی المقدور کوشش کرے، ہم نے بھی اس تحریری تبلیغ میں یہی فریضہ انجام دیا ہے۔ (اللَّهُمَّ اشْهَدْ اَنِّي بَلَّغْتُ مَا عَلَّمْتُ وَاَذَيْتُ مَا اسْتَطَعْتُ)

وَاَنَا الْعَبْدُ الضَّعِيفُ

پیر محمد چشتی..... 20/5/2003





## حوالہ جات

- (۱) فتاویٰ شامی، ج ۱، ص ۱۶۵.
- (۲) المیزان الکبریٰ لشریعة المصطفیٰ، ج ۱، ص ۱۹۳، مطبوعہ مصر.
- (۳) کرمانی شرح بخاری، ج ۵، ص ۳۲، مطبوعہ بیروت.
- (۴) موطا امام محمد، ص ۸۶، مطبوعہ مکتبہ علمیه لاہور.
- (۵) فتاویٰ قہستانی، ج ۱، ص ۵۸، مطبوعہ منشی نو لکھنؤ ہندوستان.
- (۶) فتاویٰ عالمگیریہ، ج ۱، ص ۵۷.
- (۷) فتاویٰ شامی نے ج ۱، ص ۳۵۴، مطبوعہ المکتبہ الماجدیہ کوئٹہ.
- (۸) موطا امام محمد، مطبوعہ مکتبہ علمیه لاہور، صفحہ ۸۶.
- (۹) مشکوٰۃ شریف، ص ۶۵، کتاب الصلوة، فصل الاذان واجابت المؤذن.
- (۱۰) مشکوٰۃ شریف، باب الامر بالمعروف، ص ۴۳۶.
- (۱۱) فتاویٰ در المختار علی هامش فتاویٰ الطحطاوی، ج ۱، ص ۵۰، مطبوعہ بیروت.
- (۱۲) فتاویٰ در المختار علی هامش فتاویٰ طحطاوی علی الدر المختار، ج ۱، ص ۵۰.
- (۱۳) تحریر الاصول امام ابن ہمام کی شرح (التقریر والتبحیر)، ج ۳، ص ۳۵۰.
- (۱۴) فتاویٰ شامی، ج ۱، ص ۴۸۶.
- (۱۵) الکھف، ۵.
- (۱۶) حاشیہ طحطاوی علی الدر المختار، ج ۱، ص ۱، مطبوعہ بیروت.

☆☆☆☆☆

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کا معیاری ترجمہ

مہربانی کر کے مندرجہ ذیل مسئلہ کی شرعی پوزیشن واضح کریں کہ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کا ترجمہ کرتے ہوئے بعض علماء کرام نے اللہ تعالیٰ کی تعظیم کی نیت سے ”جمع“ کا طریقہ اختیار کیا ہے جیسے مولوی اشرف علی تھانوی کے ترجمہ قرآن کے الفاظ یہ ہیں:

”شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں۔“

اور عام طور پر مفسر کا طریقہ اختیار کر کے اس طرح ترجمہ کیا جاتا ہے:

”شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا ہے۔“

قرآن شریف کا ترجمہ کرنے والے زیادہ تر علماء کرام نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔

مولانا محمود الحسن دیوبندی اور مولوی احمد علی لاہوری نے بھی اسی مفرد والے طریقہ پر ترجمہ کیا ہے اور

مولانا احمد رضا خان بریلوی نے بھی اپنے ترجمہ قرآن میں اسی دوسرے طریقہ کے مطابق کیا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کون سا طریقہ درست اور کون سا غلط ہے؟

اس کے علاوہ بھی بعض لوگ اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم کے طور پر کہتے ہیں کہ ”اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں“ اور

اکثر کہتے ہیں کہ ”اللہ فرماتا ہے“۔ لہذا وضاحت کی جائے کہ ان دونوں میں سے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

السَّجْدِیْمِ کا کون سا ترجمہ صحیح ہے اور کون سا غلط ہے اور ہم کو کس طرح سے اللہ تعالیٰ کو یاد کرنا چاہئے؟

”اللہ فرماتا ہے“ یا ”اللہ فرماتے ہیں“ کہنا درست ہے؟

مہربانی فرما کر قرآن شریف کی روشنی میں حوالہ کے ساتھ اس مسئلہ کو واضح کیا جائے۔ قرآن

شریف کا حوالہ اس لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ میں غلام احمد پرویز صاحب کی تعلیمات سے متاثر ہوں

اس لیے شریعت محمدی ﷺ کے ہر مسئلہ کے لیے قرآن شریف کو اصل معیار سمجھتا ہوں جس کے مقابلہ میں





حدیث اور فقہ کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اُمید کرتا ہوں کہ اس کی شرعی پوزیشن قرآن شریف کی رائے میں واضح کر کے آواز حق میں شائع کیا جائے گا تاکہ مسلمانوں کے لیے غلطی سے بچنے کا ذریعہ ہو سکے۔  
..... رانا رؤف احمد 396/59، انارکلی لاہور۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

زیر نظر سوال کے شرعی جواب کو سمجھنے کے لیے مندرجہ ذیل تمہیدی باتوں کو پہلے سمجھنے کی ضرورت ہے۔  
تمہید اول:- قرآن شریف کا مکمل ضابطہ حیات اور منبع اسلام ہونے میں کسی کو شک نہیں ہو سکتا۔ اُسے سمجھنے اور اسلامی احکام کا اُس سے استنباط کرنے کے لیے اُس کی زبان کو سمجھنا ضروری ہے۔ کسی زبان میں لکھی گئی کتاب کے مندرجات کو کما حقہ جاننے کے لیے اُس کے گرائمر، محاورات، ضرب الامثال، عرف عام، عرف خاص اور استعارات وغیرہ کو جاننا ضروری ہونے کی طرح قرآن فہمی کے لیے بھی عربی زبان کی ان تمام لوازمات کو جاننا ناگزیر ہے جس کے بغیر قرآن شریف سے اُس کے معانی و مطالب کو سمجھنا ممکن نہیں ہوگا۔ تقریباً یہی حال حدیث نبوی ﷺ کو حجت تسلیم کرنے والے اور حق کے حوالہ سے حدیث فہمی کا بھی ہے۔

تمہید دوم:- کسی بھی زبان میں لکھی گئی کتاب کے مندرجات کو اُس کے ہم عصر اہل لسان جس طرح سمجھ سکتے ہیں اُس طرح کی سمجھ غیر اہل عصر یا غیر اہل لسان کے لیے ناممکن ہو سکتی طرح قرآن شریف کی زبان والے اہل عصر صحابہ کرام کی سمجھ کی طرح بعد والے اہل لسان عرب یا غیر اہل لسان یعنی اہل اُمم کی سمجھ ممکن نہیں ہو سکتی۔

تمہید سوم:- قرآن شریف جیسی قیامت تک زندہ و تابندہ رہنے والی آخری کتاب ہدایت اور جملہ نورانی آدم کی ابدی قیادت کے منصب پر فائز نظام حیات کو نازل کرنے کے لیے عربی زبان کو اور عربی قومیت والی شخصیت کو خاص کرنے کا فلسفہ یہ تھا کہ دنیا کی دوسری زبانوں کی طرح یہ سربلغ الزوال نہیں ہے کہ ماہرین لسانیات کے تجزیہ و تجربہ کے مطابق ہر نصف صدی کے بعد عربی کے مساوی باقی تمام

زبانوں کے کم از کم 10% الفاظ ختم ہو جاتے ہیں یا اُن کے متبادل اور الفاظ آنے کی وجہ سے وہ متروک الاستعمال ہو جاتے ہیں۔ اسی شرح زوال کے تناسب سے ہر پانچ سو سال بعد دنیا میں مروج زبانوں کا خالی نام و ڈھانچہ ہی رہ جاتا ہے جبکہ عربی زبان کے محاورہ و انداز خطاب کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اس میں ہر پانچ سو (500) سال بعد بھی 10% سے بھی کم الفاظ متروک الاستعمال ہوتے ہیں۔ پھر یہ بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اس کے ذخیرہ الفاظ سے لے کر تراکیب و محاورات اور اندازِ باغت کی جملہ اقسام کے تحفظ و اشاعت کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقررہ خود کار نظامِ تدریس کے مطابق ایسا انتظام کیا گیا ہے کہ دنیا کی کسی اور زبان میں اُس کی مثال ملنا ممکن نہیں ہے جس کے نتیجہ میں قرآن شریف کی زبان کا جملہ ریکارڈ اپنے تمام لوازمات کے ساتھ محفوظ ہو چکا ہے۔

تمہید چہارم:- مدارس اسلامیہ میں پڑھی جانے والی کتب و فنون سے اصل مقصد قرآن و حدیث کو سمجھنا ہے کیوں کہ یہ تمام کتب و فنون اس کی زبان و محاورہ، مفردات الفاظ و تراکیب اور طریقہ استعمال وغیرہ لوازمات کو سمجھنے کے لیے آلات و ذرائع ہیں۔ اگر ان فنون کو پڑھتے ہوئے عمر عزیز کا آدھا حصہ گزارنے کے بعد بھی کوئی شخص قرآن کی آیات کا معنی و ترجمہ یا تفسیر و تاویل ان کے خلاف کرتا ہے تو اُسے یقین کر لینا چاہئے کہ اُس نے عمر عزیز کو ضائع کیا ہے۔ ناکام و بے مراد ہوا ہے اور اصل مقصد و مدعا کو حاصل کرنے سے محروم رہا ہے۔ ایسے حضرات کے ظاہری تعلیمی و تبلیغی کاموں کو دیکھ کر اگرچہ دوسرے ابناء جنس انہیں تعلیمات قرآن کی تبلیغ کے حوالہ سے بڑے خادم اسلام قرار دیں، اُن کی تدریسی شہرہ آفاق سے متاثر ہو کر انہیں سب سے بڑے نکتہ دان تصور کریں اور اُن کی تحریری و تصنیفی خدمات سے اثر لے کر انہیں معصوم عن الخطاء و محفوظ من الذنوب ہونے کا عقیدہ جمائیں، پھر بھی قرآن شریف انہیں معاف نہیں کرتا۔ قرآن شریف کی زبان کے تحفظ کا ریکارڈ کبھی اُن کی غلطیوں سے صرف نظر نہیں کرتا اور قرآن فہمی کے لیے ضروری یہ جملہ علوم و آلات اُسے مورد الزام ٹھہرانے، خطا کار و نادان اور غافل و جاہل قرار دینے سے کبھی گریز نہیں کرتے کیوں کہ حقائق ہمیشہ حقائق ہی رہتے ہیں۔



اس لیے قرآن فہمی کے لیے مقرر شدہ ان فنون و آلات کے مسئلہ قواعد کے خلاف قرآن شریف کی کوئی آیت کریمہ کی تفسیر کبھی درست ہو سکتی ہے نہ قرآنی زبان کے گرائمر و اصول کے خلاف کوئی ترجمہ و تفسیر لینا صحیح ہو سکتا ہے۔ کوئی تاویل قابل قبول ہو سکتی ہے نہ کوئی مقصد عند اللہ و عند الرسول قابل عمل و مقبول ہو سکتا ہے بلکہ قرآن کی زبان کے مسئلہ قواعد و اصولوں کے خلاف تحریر کی جانے والی یہ جملہ تفسیریں تاویل اور سب کے سب تراجم و مفاہیم نہ محض غلط فاحش ہیں بلکہ تفسیر بالرائے ہونے کی بنا پر اور قرآن قرآن کی مخالفت ہونے کی وجہ سے تفسیر بالرائے کی محصیت کاری میں شامل ہو کر عند اللہ و عند الرسول بھی مردود قرار پاتے ہیں۔

یہ الگ بات ہے کہ بے التفاتی و بے توجہی کی وجہ سے غیر ارادی طور پر یعنی لاشعوری میں اگر گناہ کے مرتکب ہو نبیوں کا گناہ و سزا ارادی طور پر دیدہ و دانستہ ایسا کرنے والوں کے جرم و سزائے ہو سکتی ہے جو محض خالق کائنات جل مجدہ الکریم کے عدل و انصاف کا تقاضا ہے۔ اس مابہ الامتیاز کے نفس جرم و محصیت کاری ہونے میں ارادی و غیر ارادی کا قطعاً کوئی فرق نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ غیر ارادی طور پر اس غلطی کے ارتکاب کرنے والوں سے صرف نظر کر کے محض ارادی طور پر اس ارتکاب کرنے والوں کو ہی مورد الزام ٹھہرایا جائے یا بے التفاتی و عدم توجہ کی بنا پر اس ظلم کے ارتکاب کرنے والوں کو پیر و مرشد، مفسر قرآن، شیخ التفسیر و شیخ القرآن جیسے بے حقیقت القاب سے یاد کر کے ان کے ان گناہوں کو قرآن شریف کی خدمت و اشاعت کے طور پر پھیلایا کر التباس الحق بالباطل کرنے کی اجازت دی جائے اور ان کے مقابلہ میں محض ارادی طور پر تفسیر بالرائے کرنے کے اس جرم میں مبتلا ہونے والوں کو تختہ مشق بنایا جائے، نہیں اسلام میں اس تفریق کی کوئی گنجائش نہیں ہے بلکہ اسلام کی مساوی و فطری تعلیمات میں غلطی چاہے ارادی ہو یا غیر ارادی، دیدہ و دانستہ ہو یا بے توجہی کی وجہ سے بہر تقدیر قابل مذمت، قابل تنبیہ اور قابل تفسیر و قابل انکار ہے کہ اس کا رد کر کے دوسرے مسلمانوں کو اس سے بچایا جائے۔

تمہید پنجم:- اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے متعلق اپنے بندوں کو آداب و تعظیم کے طور و طریقے سکھانے میں کوئی کمی چھوڑی ہے نہ نقصان، جسے پورا کرنے کے لیے بندوں کو اپنی من پسند کے مطابق تعظیم رب و آداب خالق جل مجدہ الکریم کے لیے نئے طریقے ایجاد کرنے کی ضرورت ہو سکے، لہذا اپنی تعظیم و آداب کی بجا آوری کے لیے اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کو سکھائے ہوئے طریقوں کو چھوڑ کر اس کے مقابلہ میں اپنے پیٹ سے تعظیم رب کے جدید طرز و طریقہ ایجاد کرنا، آداب رب کو آداب انسان پر قیاس کرنا، قابل ادب انسانوں کے لیے الفاظ ادب استعمال کرنے کی طرح اللہ تعالیٰ کی شان میں انسانوں کے آداب جیسے الفاظ استعمال کرنا، الہیات کے حوالہ سے نہایت خطرناک غلطی ہے جس کی مکروہ و ممنوع فی الاسلام ہونے کی سرحد خلاف اولیٰ سے لے کر التزام کفر و شرک ہونے تک پھیل سکتی ہے۔ جو خلاف قرآن و مردود ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوگا۔

اسی وجہ سے بلا تخصیص مسلک جملہ اہل اسلام اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت، علم، حیاء، سمع و بصر وغیرہ صفات و افعال کو انسانوں کی قدرت و طاقت وغیرہ صفات و افعال پر قیاس کرنے کے ناجائز و حرام ہونے کی طرح ہی اللہ تعالیٰ کی تعظیم و ادب بھی انسانوں کی تعظیم و ادب کی طرح کرنا، ناجائز و حرام ہے۔ جیسے وہ غلط ہے ویسے یہ بھی غلط، جیسے وہ گناہ گار ویسے یہ بھی گناہ گار، جیسے وہ مردود، ویسے یہ بھی مردود، جیسے اس کا انجام خراب ویسے اس کا انجام بھی خراب ہے۔

**اصل جواب:-** قرآن فہمی کے حوالہ سے کل مکاتیب فکر اہل اسلام کے مابین ان متفقہ مسلمات کو بطور تمہید سمجھنے کے بعد اصل جواب کو سمجھنا آسان ہو گیا یعنی آغاز قرآن اور کلام اللہ کی اولین آیت کریمہ ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ شریف کا یہ ترجمہ کہ ”شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان رحم والے ہیں“ غلط، مردود اور ناقابل عمل ہے کیوں کہ یہ لسان قرآن کے خلاف ہے اور قرآنی آیات کا ترجمہ معنی اس کی اپنی زبان کے خلاف کرنا غلط و مردود اور ناقابل عمل ہی ہوتا ہے۔ یہ ترجمہ لسان قرآنی کے خلاف اس لیے ہے کہ قرآن شریف کی اس آیت یعنی ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ



الرَّحِيمِ“ میں اسمِ جلالت (اللہ) عربی قواعد و گرامر کے مطابق موصوف ہے جبکہ ”رَحْمَن“ ”رَحِيم“ یکے بعد دیگرے اُس کی صفات ہیں اور ظاہر ہے کہ یہاں پر موصوف بھی اور اُس کی بدو نوں صفات بھی مفرد ہیں۔ کوئی پیاک اور مقفل انسان ہی ان کا ترجمہ جمع کے معنی میں کر سکتا ہے ورنہ دُنیا بھر کا کوئی بھی ذی ہوش و حفاظ اور قرآنی زبان سے واقفیت رکھنے والا شخص مفرد کا معنی و ترجمہ جمع کے الفاظ میں نہیں کر سکتا۔

### ایک اشتباہ کا ازالہ و تحقیق مقام :-

اس بدعتی و مردود ترجمہ کو درست ثابت کرنے کے لیے یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم و ادب کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے کیوں کہ جب کسی بھی قابلِ تعظیم انسان کے لیے مفرد الفاظ کے استعمال کرنے کو خلاف ادب سمجھا جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کے لیے بدرجہ اولیٰ مفرد الفاظ کی بجائے جمع کے الفاظ استعمال کرنا با ادب و مہذب اور تعظیم کا طریقہ ہوگا۔ کیا رب الناس جل مجدہ الکریم کی تعظیم و ادب قابلِ احترام انسانوں کے برابر بھی نہ کی جائے؟ بس اسی جاہلانہ اشتباہ، سطحی اور غیر اسلامی انداز فکر کی بنیاد پر سطحی ذہن کے علماء و مشائخ سے لے کر پڑھے لکھے عوام الناس تک بے بصیرتوں کو مغالطہ دیا جاتا ہے۔ سچ کہا گیا ہے۔ علم در کتاب علماء در گور

اور ایسے ہی اشتباہ پیدا کرنے والے گمراہوں سے متعلق اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمۃ عالمین ﷺ نے پیشین گوئی فرمائی تھی؛

”يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ ذُجَّالُونَ كَذَّابُونَ يَأْتُونَكُم مِّنَ الْأَحَادِيثِ بِمَا لَمْ تَسْمَعُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ فَلْيَأْثَمُوا وَإِيَّاهُمْ لَا يُضِلُّوكُمْ وَلَا يَفْتِنُوكُمْ“ (۱)

یعنی آخر زمانہ میں کچھ لوگ دین اسلام کے نام پر جھوٹے اور التباس الحق بالباطل کرنے والے پیدا ہوں گے۔ اسلام کے نام پر وہ تمہیں ایسی ایسی باتیں سنائیں گے کہ اس سے قبل تم نے اور تمہارے آباء و اجداد نے کبھی نہیں سنی، تو اُن سے اپنا ایمان بچانے کا علاج یہی ہے کہ تم اُن

سے دور رہو اور اُن سے احتیاط کرو کہ وہ تمہیں گمراہ نہ کریں اور تمہیں امتحان میں نہ ڈالیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ہر بدعتی و گمراہ اپنی بدعت و گمراہی کے جواز کے لیے محض کتاب البطن کے شیطانی وساوس اور بے حقیقت اشتباہات کا ہی سہارا لیتا ہے، شیطان کی طرح بے محل قیاس آرائی کرتا ہے۔ یہاں پر بھی ایسا ہی ہو رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شانِ عظمت کو بندوں پر قیاس کر کے اور اُس وحدہ لا شریک کے ادب و تعظیم کو انسانوں کا اپنے معاشرہ میں ایک دوسرے کے باہمی ادب و تعظیم کرنے پر قیاس کر کے اللہ تعالیٰ کا اپنی تعظیم و ادب کرنے سے متعلق اپنے بندوں کو سکھائے گئے طریقہ کے سراسر خلاف کیا جا رہا ہے۔ اس کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی احسن شخص اللہ تعالیٰ کی قدرت کو مخلوق کی قدرت پر قیاس کر کے یہ تبلیغ کرتا پھرے کہ انسان کے ہاتھوں دنیا بھر میں جتنے کام ہو رہے ہیں اُن سب کا اللہ تعالیٰ سے بھی صادر ہونا ممکن ہے ورنہ انسان کی قدرت کا اللہ تعالیٰ کی قدرت سے زیادہ ہونا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ کا انسانوں کے مقابلہ میں عاجز و ناتواں ہونا لازم آئے گا، لہذا مخلوق کے لیے جو کام بھی ممکن ہو اُس کا خالق کائنات جل مجدہ الکریم کے لیے بھی ممکن ہونے کا عقیدہ رکھنا چاہئے جس کی رو سے ظالم انسان کی طرح اللہ تعالیٰ کا ظلم کرنا بھی ممکن ہوگا اور جھوٹے انسان کی طرح اللہ تعالیٰ سے بھی جھوٹ کا صدور ممکن ہوگا۔ (خُلُمُ جَوْرًا)

یعنی اس شیطانی قیاس اور غیر اسلامی انداز فکر کے خلاف قرآن، خلاف عقل، خلاف اسلام اور کل مکاتب فکر اہل اسلام کے مسلمہ عقائد کے برخلاف شیطانی نتائج و ثمرات طالعہ کے غیر متناہی سلسلہٴ الخباثت کو شارتے جائیں اور حیرانگی کے دریا میں ڈوبتے جائیں۔ بسم اللہ شریف کے اس غلط ترجمہ کے جھوٹ کو سچ ثابت کرنے کے لیے جتنے ہی جتن کرتے جاؤ گے اتنے ہی شان الوہیت میں عقیدہ کے حوالہ سے قرآنی عقائد و تعلیمات سے دور ہوتے جاؤ گے۔ سچ کہا گیا ہے کہ ”ایک جھوٹ کو سچ ثابت کرنے کے لیے سو جھوٹ بولیں پھر بھی اُس کی سچائی ممکن نہیں ہوگی“۔

بسم اللہ شریف کا یہ ترجمہ و معنی خود لسان قرآنی کے خلاف ہونے کی بنیاد پر غلط و مردود ہونے کے علاوہ



اس وجہ سے بھی مردود ہے کہ زمانہ نزول قرآن سے لے کر صدیوں بعد تک لسان قرآنی کے ماہر اہل زبان عرب، خود صاحب قرآن نبی اکرم رحمت عالم ﷺ اور آپ ﷺ کے بعد بھی صحابہ کرام و اہل بیت اطہار و مَنْ مِّنْ بَعْدِهِمْ مِّنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ سب ہی نے بسم اللہ شریف کے ان الفاظ کے معانی مفرد سمجھ کر اس کے مطابق مفرد الفاظ کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے یاد کرنے کو شان الہی کا ادب سمجھا ہے اور پیغمبر اسلام رحمت عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کبھی اپنی زبان میں استعمال شدہ ان الفاظ کے معانی کو جمع سمجھا نہ آپ ﷺ کے ہم عصر وہم زمان و ہم زبان صحابہ و اہل بیت نبوت نے، ورنہ کسی وقت بیان جوازی غرض سے ہی جمع کے الفاظ کے ساتھ اپنے خالق و مالک جلّ جلالہ کو یاد کرتے حالانکہ قرآن حدیث کو چھانٹ ڈالنے سے بھی ایسی کوئی مثال نہیں ملتی جس میں کبھی کسی بھی وقت اللہ تعالیٰ کے حبیب نبی اکرم رحمت عالم ﷺ نے جمع کے الفاظ کے ساتھ اللہ کو یاد کیا ہو۔ یہی حال صحابہ کرام و اہل بیت اطہار کے واقعات و ذخیرہ احادیث کا ہے جس میں کسی موقع پر بھی کسی صحابی و اہل بیت اور پیغمبر اسلام میں سے کسی نے بھی جمع کے الفاظ کے ساتھ رب کائنات جل مجدہ الکریم کو یاد نہیں کیا ہے بلکہ اس شیطانی قیاس کے برعکس جملہ انبیاء و مرسلین علیہم الصلوٰۃ والسلام نے ہمیشہ مفرد الفاظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو یاد کرنے میں ہی اللہ تعالیٰ کی تعظیم و ادب سمجھا ہے۔

اس سلسلہ میں قرآن شریف میں واقع اُن مواقع و استعمالات اور الفاظ و آداب کو اگر جمع کر جائے جن میں حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر نبی آخر الزمان رحمت عالم ﷺ تک جن انبیاء و مرسلین نے مفرد الفاظ میں اللہ تعالیٰ کو یاد کیا، اسی کو ادبِ رب سمجھا اور اسی کو تعظیم خالق سمجھ کر خالق کائنات جل مجدہ الکریم کی شان میں جمع کے الفاظ استعمال کرنے سے اجتناب کیا ہے تو اس سے عظیم دفتر بن سکتا ہے مثال کے طور پر حضرت آدم علیہ السلام نے کہا:

”وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا“ (۲)

حضرت زکریا علیہ السلام نے کہا: ”رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ“ (۳)

حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا: ”رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ“ (۴)

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دربار الہی میں کی جانے والی التجا کو قرآن شریف نے ان مفرد الفاظ میں بیان کیا:

”إِنْ تَعَذَّبْنَاهُمْ فَيَأْتِيَهُمْ عَذَابُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَيَأْتِكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“ (۵)

نبی آخر الزمان رحمت عالم ﷺ نے کہا:

”رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّحِيمِينَ“ (۶)

اللہ تعالیٰ کی شان میں جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو ادبِ رب کے خلاف سمجھ کر اُس سے اجتناب کرنے کا یہی حال صحابہ کرام و اہل بیت اطہار اور جملہ صلحاء امت کا بھی ہے جن کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں مفرد الفاظ کے ساتھ کی جانے والی ہزاروں التجاؤں کی ایک جھلک قرآن شریف کی اس آیت کریمہ سے ظاہر ہو رہی ہے:

”زَيْنًا تَنَافَى الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ“ (۷)

الغرض اللہ تعالیٰ کی شان و وحدت جو حدت حقیقی ہونے کی بنا پر دوئی و کثرت اور شرکت و جمع کے تصور سے ہی پاک ہے۔ اُس کے متعلق اللہ تعالیٰ کے کسی نبی و رسول نے، کسی صحابی و تابعی نے اور کسی اہل بیت و امام نے اور صلحاء امت میں کسی فرد بشر نے بھی جمع کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ اگر اس شیطانی قیاس کی کوئی گنجائش ہوتی تو کسی سے کسی وقت تو ثابت ہوتا۔ کیا کوئی انسان یہ سوچ سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے آداب و تعظیم کو انسانوں کے آداب و تعظیم پر قیاس کرنے والے یہ نادان لوگ حضرات انبیاء علیہم السلام سے زیادہ ادب شناس ہیں؟ کیا کوئی شخص پیغمبر اسلام ﷺ کے سکھائے ہوئے ادب مع اللہ کے متضاد طریقہ ادب کو جائز قرار دینے کا سوچ سکتا ہے؟

اس کے علاوہ بسم اللہ شریف کا یہ ترجمہ و معنی اس وجہ سے بھی غلط و مردود اور بدعت و گمراہی ہے کہ اللہ رب العالمین نے خود اپنی تعظیم و آداب کے جس طریقے کی قرآن شریف کے اول سے آخر تک انسانوں کو تعلیم دی ہے یہ اُس کے بھی خلاف ہے کیوں کہ قرآن شریف کے اندر سینکڑوں مقامات



پر رب کریم جل مجدہ الکریم نے اپنی تعظیم و تکریم اور آداب و عظمت ظاہر کرنے کے لیے مفرد الفاظ استعمال کرنے کی تعلیم دی ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ فاتحہ جسے تعلیم المسلمہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اُسے نازل ہی اس لیے کیا ہے کہ اُس کے مندرجات و احکام کے ذریعہ اپنے بندوں کو اپنی ذات کی تعظیم و آداب بجالانے کی تعلیم دے۔ اُس میں رب کریم نے اپنی ذات کے لیے ہر مقام پر مفرد الفاظ استعمال کر کے یہی تعلیم دی ہے کہ جیسے میری ذات وحدہ لا شریک ہے، میں اپنی ذات و صفات اور افعال و کمالات میں یکتا و مفرد ہوں ویسے تم بھی مفرد الفاظ کے ساتھ مجھے یاد کرو۔ یہی میری تعظیم و ادب ہے۔ جیسے میری ذات و صفات، افعال و کمالات خلاق کے ادراک، وہم و گمان اور عقل و حواس سے ماوراء ہیں ویسے ہی تم بھی میری تعظیم و آداب کو انسانوں کے آداب و تعظیم پر قیاس مت کرو۔ جیسے میرے جملہ کمالات، تصرفات و اوصاف کی بنیاد وحدت ایک ہی ذات مفرد ہے جس میں جمع و کثرت کا امکان نہیں ہے ویسے ہی تم بھی میری تعظیم کے لیے جمع نہیں بلکہ مفرد الفاظ استعمال کرو۔

الفرض سورۃ فاتحہ شریف میں اول سے آخر تک اپنی ذات کی تعظیم و آداب بجالانے کی تعلیم دیتے ہوئے رب الناس و نے ہر مقام پر مفرد الفاظ استعمال فرمائے ہیں۔ اس سلسلہ میں ہر مسلمان کو چاہئے کہ ”اَلْحَمْدُ لِلّٰہ“ سے لے کر آمین تک اللہ رب العالمین کی ذات پر دلالت کرنے والے الفاظ اور صفات و ضماں پر غور کرے تو کسی مقام پر بھی جمع کا لفظ نہیں ملے گا۔ ایسے میں بسم اللہ شریف کا مذکورہ ترجمہ معنی محض شیطانی قیاس پر استوار ہونے کی بنا پر غلط و مردود اور بدعت و گمراہی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

### ایک اور اشتباہ کا ازالہ:-

اللہ تعالیٰ کے آداب و تعظیم کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے اس غلطی میں مبتلا ہونے والے بدعت کار حضرات کو سب سے بڑا اشتباہ قرآن شریف کے اُن مقامات کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہو رہا ہے جہاں پر اللہ تعالیٰ کے لیے بظاہر جمع کے الفاظ و ضماں استعمال ہوئے ہیں مثال کے طور پر:

”اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاَنَّا لَاحْفَظُوْنَ“ (۸)

”اِنَّ الْيَنَّا اِيَابَهُمْ ثُمَّ اِنْ عَلَيْنَا حِسَابُهُمْ“ (۹)

ان حضرات کی قرآن فہمی کے حوالہ سے اس قدر کج روی لسان قرآن کی فہم سے اس قدر محرومی، علم نحو و بلاغت کی سمجھ سے اس حد تک دوری اور مفسرین کرام کی تصریحات پر توجہ دینے سے یکسر بے اتفاقی پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے۔ سچ کہا گیا ہے۔ علم در کتاب علماء در گور

یعنی اسلامی ذخیرہ علم کتابوں کے صفحات میں بند ہو کر رہ گیا جبکہ انہیں سمجھ کر اُس کے مطابق لوگوں کی صحیح رہنمائی کرنے والے علماء کرام مرکز محلۃ الاموات کو منتقل ہو گئے۔ اب علماء و مشائخ کے لباس میں کج فہمی کی بھر مار ہے۔

اِذَا كَانَ الْغُرَابُ ذَلِيلَ قَوْمٍ..... ش سَيَهْدِيهِمْ طَرِيقَ الْهَالِكِينَ

یعنی جب کو کسی قوم کی رہبری کرنے لگے تو ہلاکت کے سوا اور انہیں کیا بتائے گا۔

مناسب سمجھتا ہوں کہ قرآن شریف میں واقع ان سینکڑوں مقامات کے درست معنی و مفہوم کو لسان القرآن کے اصول و گرائمر اور مفسرین کرام کی تصریحات کے مطابق قارئین کے سامنے واضح کرنے کے ساتھ اہل بصیرت کو دعوت فکر بھی دے دوں کہ وہ ان مقامات پر کھلے ذہن کے ساتھ غور کریں۔ اس بات کو دنیا بھر کے اہل دانش جانتے ہیں کہ کسی عمل کے صدور کو جب کسی جمع کی طرف منسوب کیا جائے یا کسی بھی جمع کو کسی فعل کے لیے فاعل قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اُس عمل کو وجود بخشنے میں وہ سب کے سب شریک ہیں۔ بطور مثال، کوئی کسی سے یہ کہے کہ ﴿نَصْرْنَا﴾ تم کہ یعنی ہم سب نے تمہاری مدد کی تو اُس کا معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا کہ تمہاری مدد کرنے میں ہم سب شریک ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَاَنَّا لَاحْفَظُوْنَ﴾ میں اگرمندرجہ ذیل الفاظ (اِنَّا، نَحْنُ، نَا) یعنی جو ”نَزَّلْنَا“ کے اندر ضمیر مرفوع متصل بارز ہے۔ ”وَاَنَّا، حَافِظُوْنَ“ کو اگر جمع کہا جائے تو اس کا واضح معنی یہی ہوگا کہ قرآن شریف کو نازل کرنے کے عمل میں



اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک تھا نہیں ہے بلکہ کوئی اور بھی ہیں جن کے اشتراکِ عمل سے یہ کام ہوا ہے۔ (علیٰ ہذا القیاس)

قرآن شریف میں جہاں پر بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات وحدہ لا شریک کی بابت بظاہر جمع کا لفظ استعمال فرمایا ہے اُن سب مقامات کا یہی حال ہوگا کہ اُس کے متعلقہ فعل میں اللہ لا شریک نہیں ہے بلکہ ایک سے زیادہ شرکاء کار کے باہمی اشتراکِ عمل سے ایسا ہو رہا ہے تو ظاہر ہے کہ جمع کے مفاد میں یہ معنی و مفہوم شرک محض، شانِ الہی کے منافی، خلافِ حقیقت اور غلط فاحش ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے جسے کوئی بھی سلیم العقل انسان تسلیم نہیں کر سکتا۔ لیکن ذات مفرد وحدہ لا شریک کے لیے استعمال ہونے والے اس قسم بظاہر جمع دکھائے دینے والے الفاظ کے مفاد میں پیدا ہونے والا یہ اشکال غیر اہل لسان کے ساتھ خاص ہے ورنہ اصل اہل لسان یعنی وہ عرب جن کی زبان میں قرآن شریف نازل ہوا ہے جیسے دیگر الفاظ قرآن کے مواقع، اُن کی لسانی مٹھاس و حلاوت اور خصوصیات کو سمجھنے میں غلطی نہیں کر سکتے ہیں ویسے ہی اِن الفاظ کے اصل معانی و مطالب کو سمجھنے میں بھی مغالطہ نہیں کھا سکتے ہیں کیوں کہ اہل لسان ہونے کی وجہ سے ہر ایک کی حقیقت کو جدا جدا سمجھنا اُن کی فطرت کا حصہ ہے جبکہ اُن کے مقابلہ میں ہم جیسے عجمی اور غیر اہل لسان کا مبلغ علم لسان القرآن کو سمجھنے کے لیے تدوین شدہ فنون و آلات تک محدود ہے۔ اس حوالہ سے ہماری رسائی علم اِن فنون کی سمجھ سے متجاوز نہیں ہو سکتی۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ کتابوں سے سیکھا ہوا علم ماں کی گود سے سیکھے ہوئے علم کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

اب اس مشکل سے بچنے کے لیے اور ان مقامات کے صحیح معانی و مطالب کو سمجھنے کے لیے اِن ہی فنون کی طرف رجوع کرنا ہوگا اِس کے سوا مذکورہ اشکال سے بچنے کا کوئی اور راستہ نہیں ہے۔ عجمیوں کو فہم قرآن کے لیے سہولت دینے کی غرض سے تدوین شدہ علوم کثیرہ میں سے علم نحو کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے کیونکہ یہ علم صرف سے لے کر علم الاشتقاق تک، سب کو جامع اور سب پر محیط ہونے کی بنا پر فہم قرآن کے سلسلہ میں کلیدی حیثیت کا حامل ہے۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ

کے لیے بظاہر جمع استعمال ہونے والے اِن الفاظ کے متعلق اس نے کیا بتایا ہے؟ الفیہ ابن مالک کے اس شعر ”لِلرُّفْعِ وَالنُّصَبِ وَجَرٍ نَّاصِلِحٍ..... كَأَعْرِفَ بِنَا فَإِنَّا لَنَلْنَا الْمُنَجَّحَ“ کی شرح کرتے ہوئے شارح (المکدونی علی الفیہ ابن مالک) نے لکھا ہے:

”الَّذَالُ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ وَمَعَهُ غَيْرُهُ أَوْ الْمُتَكَلِّمِ الْمُعْظَمِ نَفْسُهُ“  
یعنی (نا) جو ضمیر متصل ہے چاہے مجرور متصل ہو یا منصوب متصل یا مرفوع متصل بہر تقدیر یہ بھی متکلم مع الغیر یعنی جمع متکلم پر دلالت کرتا ہے اور کبھی نفس متکلم معظم لنفسہ پر دلالت کرتا ہے یعنی اُس واحد متکلم پر جو ایک ہوتے ہوئے اپنی عظمت دوسروں پر ظاہر کرنے والا ہو۔

جمع الجوامع اور اُس کی شرح جمع الجوامع میں بالترتیب لکھا ہوا ہے:

”وَنَحْنُ لَهُ مُعْظَمًا أَوْ مُشَارِكًا“  
”نَحْنُ لِلْمُتَكَلِّمِ مُعْظَمًا لِنَفْسِهِ نَحْوُ نَحْنُ نَقْصُ أَوْ مُشَارِكًا نَحْوُ نَحْنُ اللَّذُونَ صَبَحُوا الصَّبَا“ (۱۰)

شرح اشمولی علی الفیہ ابن مالک نے الفیہ ابن مالک کے مذکورہ شعر میں ضمیر متصل جمع متکلم جو (نا) ہے اُس کی حقیقت بتاتے ہوئے لکھا ہے:

”الَّذَالُ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ أَوْ الْمُشَارِكِ الْمُعْظَمِ نَفْسُهُ“  
اِس کے اندر واقع (المعظم نفسہ) کی تشریح کرتے ہوئے حاشیہ صَبَان علی الاشمولی نے لکھا ہے:  
”ظَاهِرُ عِبَارَةِ الشَّارِحِ وَغَيْرِهِ أَنَّ اسْتِعْمَالَ نَا وَنُونِ الْمُضَارَعَةِ فِي الْمُعْظَمِ نَفْسُهُ حَقِيقَةٌ وَفِي الدِّمَايْنِيِّ أَنَّ بَعْضَهُمْ قَالَ إِنَّمَا يُسْتَعْمَلُ الْمُعْظَمُ لِنَفْسِهِ نُونِ الْمُضَارَعَةِ فِي نَفْسِهِ وَخَذَهَا حَيْثُ يُنْزَلُ نَفْسُهُ مُنْزَلَةَ الْجَمَاعَةِ مَجَازًا أَوْ مِثْلَهَا“ (۱۱)

انحو الوانی، ج 1، ص 204 مطبوعہ تہران، میں ہے:

”لِلْمُتَكَلِّمِ ضَمِيرَانِ: أَنَا لِلْمُتَكَلِّمِ وَخَذَهُ، وَ”نَحْنُ“ لِلْمُتَكَلِّمِ الْمُعْظَمِ نَفْسُهُ أَوْ مَعَهُ غَيْرُهُ“



علم نحو کی ان مبسوطات کے علاوہ لغت کی المعجم الوسیط، جلد 1، صفحہ 915 پر لکھا ہوا ہے؛  
”وَقَدْ يُعْبَرُ بِهِ الْوَاحِدُ عِنْدَ إِزَادَةِ التَّعْظِيمِ“

ان تمام تصریحات کا واضح مطلب یہی ہے کہ قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بظاہر جمع کے یہ جتنے الفاظ بھی استعمال کئے ہیں یہ اُس وحدہ لاشریک کے لیے جمع نہیں ہیں بلکہ جن اشکال میں مفرد ہی ہیں کیوں کہ ان کا مصداق و مظہر ایک ہے، مفرد ہے اور واحد حقیقی ہے جس میں ایک سے زیادہ ہونے کا تصور بھی جائز نہیں ہے چہ جائیکہ جمع کے مصداق ہوں۔ حافیہ صبان علی الاشعوری کے سوا تمام نحاة نے اپنی مذکورہ عبارات میں تصریح کر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے استعمال ہونے والے تمام الفاظ چاہے جس شکل میں بھی ہوں مشترک لفظی کے قبیل سے ہیں یعنی ایک وضع سے جمع کے لیے وضع کیے گئے ہیں جبکہ دوسری وضع سے اُس واحد متکلم کے لیے موضوع ہیں جو معظم لنفسہ ہے یعنی اپنی عظمت جتانے والا ہے جیسے کوئی بادشاہ اپنی عظمت جتانے کے لیے کہے ﴿إِنَّا أَنَا أَطِيعُوا﴾ یعنی میرا سوا کسی کا کہنا مت مانو۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے لیے انہیں استعمال کرنے کی صورت میں بھی ان کا یہی معنی متعین ہے یعنی واحد متکلم معظم لنفسہ، جو بندوں پر اپنی عظمت شان جتانے کے لیے ان الفاظ کو استعمال کیا ہے، جو عام مخلوق کے لیے استعمال ہونے کی صورت میں جمع ہوتے ہیں۔

عام نحاة کی ان تصریحات کے مطابق اس قسم کے یہ تمام الفاظ مشترک لفظی کے قبیل سے ہونے کی وجہ سے دونوں استعمالوں میں حقیقت ہی حقیقت ہیں، کوئی ایک صورت بھی مجاز کی نہیں ہے۔ جبکہ صہبان کا دہائی کے حوالہ سے بیان کردہ مذکورہ نقل کے مطابق ان کا استعمال واحد متکلم معظم لنفسہ کے لیے ہونے کی صورت میں مجاز ہے جبکہ اُس کے بغیر استعمال میں حقیقت ہے۔ بہر صورت اللہ تعالیٰ کا بطور واحد متکلم معظم لنفسہ، اس قسم کے الفاظ کو اپنے لیے استعمال کرنے کو دیکھ کر یہ رائے قائم کر لینا کہ اللہ تعالیٰ نے چون کہ اپنی تعظیم کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کیے ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کی تعظیم کی نیت سے اُس کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنا ہمارے لیے بھی جائز ہوگا۔ علم نحو و لغت کی ان تصریحات سے

جہالت کا نتیجہ ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے ان تمام مقامات پر واحد متکلم معظم لنفسہ کے طور پر انہیں استعمال کیا ہے جو اللہ کی نسبت مفرد ہیں، جمع نہیں۔ نیز قرآن شریف کے ان مقامات کو دیکھ کر اپنے عمل کو اللہ تعالیٰ پر قیاس کرنا، شیطانی قیاس آرائی اور بے محل خارش کاری کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ اپنی عظمت شان بتانے کے لیے اس قسم الفاظ کا استعمال کرنا اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے کسی انسان کو اپنے لئے اس قسم کے الفاظ استعمال کرنے کی اجازت اُس وحدہ لاشریک نے کہیں نہیں دی ہے ورنہ اُس کے حبیب ﷺ ضرور ایسا کرتے۔ جب نبی اکرم رحمت عالم ﷺ نے کبھی ایسا نہیں کیا ہے اور اہل لسان صحابہ کرام و اہل بیت نبوت سے کہیں ایسا ثابت نہیں ہے تو پھر ایسے قیاس کو خارش کاری کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے۔ جب علم نحو اور بلاغت میں صراحت موجود ہے کہ جمع کے اس قسم الفاظ کو مفرد ذات کے لیے استعمال کرنا صرف اور صرف اُس واحد متکلم کے ساتھ خاص ہے جو دوسروں پر اپنی عظمت شان جتانے کے لیے انہیں اپنی شان میں استعمال کرے۔ جسے علم نحو کی زبان میں واحد متکلم معظم لنفسہ کہا جاتا ہے تو پھر کسی اور کو اُس کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے میں ادب و تعظیم سمجھنا اپنے پیٹ سے شریعت گھڑنے کے مترادف نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا؟

اس مغالطہ میں مبتلا حضرات کو اتنا سوچنا بھی نصیب نہیں ہوتا کہ اگر انسانوں کا اپنے آپس میں استعمال کئے جانے والے جمع کے ان الفاظ کو قرآن شریف میں رب کائنات جل مجدہ الکریم کا بطور واحد متکلم معظم لنفسہ اپنے لیے استعمال کرنے سے انسانوں کو بھی اُس کے لیے بغرض تعظیم و ادب جمع کے الفاظ کا استعمال کرنا جائز ہوتا یا ادب و تعظیم ہونے کا اشارہ ہوتا تو اللہ کے پیغمبر ﷺ اس پر عمل کر کے کسی وقت تو اس انداز تعظیم کی بجا آوری کرتے، اہل لسان صحابہ کرام اس اشارہ کو سمجھ کر اس پر عمل کرتے۔ اہل بیت نبوت اور صلحاء اُمت اپنے خالق و مالک جل مجدہ الکریم کی کبھی تو اس انداز ادب کے ساتھ تعظیم کرتے تاکہ بعد میں آنے والوں کے لیے وجہ جواز بننا جبکہ اللہ تعالیٰ کے کسی نبی و مرسل نے، کسی صحابی نے اور کسی اہل بیت نبوت یا کسی امام و مجتہد نے بھی اللہ تعالیٰ کی تعظیم و ادب جمع کے الفاظ



کے ساتھ نہیں کیا۔ اس لیے نہیں کیا کہ اس واحد حقیقی جل مجدہ الکریم کے لیے جمع کے الفاظ کا استعمال کرنا خلاف ادب ہے، موبہم شرک ہے اور اس کی شان عظمت کے منافی ہونے کے ساتھ اپنی تعظیم آداب کی بجا آوری کے لیے اس کی دی ہوئی تعلیمات کے بھی خلاف ہے ایسے میں کسی اور کے لیے اس کا کیا جواز ہو سکتا ہے۔

لسان القرآن سے متعلق چند فنون کی کتابوں کو کچھ صحیح اور کچھ غلط انداز سے پڑھنے کے بعد قرآن شریف کا غمی زبانوں میں ترجمہ و تفسیر کرنے کے لیے بیٹھنے والوں کو اس طرح کی غلطیاں لگنا اہل فہم کی نگاہ میں کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ اہل علم حضرات جانتے ہیں کہ دنیا کی کسی بھی زبان میں لکھی ہوئی فصیح و بلیغ کتاب کا ترجمہ دوسری زبان میں کرنا کتنا مشکل کام ہے اس لیے کہ ہر زبان کے الفاظ، ترکیب، ہیئت ترکیبی، خصوصاً انداز خطاب، ضرب الامثال، استعارات، تمثیلات و تشبیہات اور مواد و مفردات کے اپنے اپنے معارف و محال اور خصوصیات و حوادث ہوتی ہے جس کی پوری طرف ادراک دوسری زبانوں میں ممکن نہیں ہوتی۔ جب عام کتابوں کے تراجم کا یہ حال ہے تو اللہ رب العالمین کے غیر متناہی علوم و کمالات کی حامل کتاب کے ترجمہ و تفسیر میں اصل کے ساتھ پوری مطابقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اس سلسلہ میں لسان القرآن اور فہم القرآن کے لیے ضروری علوم و فنون پر مکمل عبور کو قرآن شریف کے ترجمہ و تفسیر کے لیے محض اس وجہ سے شرط اول قرار دی گئی ہے کہ اس کے بغیر غلطی سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ جنوبی ایشیائی ممالک کے اس خطہ میں پھر اس میں بھی ہندوستان و پاکستان کے دینی مدارس سے گودامی تعلیم کے محاصل علماء کرام ان علوم و فنون میں خام ہونے کے باوجود اس ناممکن کو ممکن بنانے کی سعی لا حاصل کر رہے ہیں۔ اس حوالہ سے میرے ذاتی تجربہ و تجزیہ کے مطابق عرصہ ڈیڑھ سو سال سے اللہ تعالیٰ کی اس عظیم کتاب ہدایت پر ظلم روا رکھا جا رہا ہے اور دین کی خدمت، قرآنی تعلیمات کی اشاعت اور تبلیغ اسلام کے نام پر قرآن شریف پر کیے

جانے والے ظلم و زیادتی اور غلط بیانی کی یہ روش کل من مزید کا منظر پیش کر رہی ہے۔ جس کی بدترین مثال اللہ تعالیٰ کی اس عظیم المرتبت کتاب کی اولین آیت کریمہ (بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ) کا مذکورہ من گھڑت ترجمہ ہے۔ جن لوگوں کی ابتدائی غلط ہو، بسم اللہ ہی بے محل ہو اور اس منج اسلام کتاب عظمت کی اولین آیت کا ترجمہ و تعبیر ہی تعلیمات الہی و طریقہ بتیغیر کے خلاف ہو تو ان سے پورے قرآن شریف کا درست ترجمہ کرنے کی کیا توقع کی جاسکتی ہے۔ سچ کہا گیا ہے۔

خشت اول چوں نہد معمار کج ..... تاثر یا می دود دیوار کج  
یہی وجہ ہے کہ قرآن وحدیث کے ترجمہ و تفسیر کے حوالہ سے اس ڈگر کے حضرات کو قدم قدم ٹھوکرین لگ رہی ہیں۔ علم نحو سے غافل رہنے کی طرح عربی زبان میں قرآن شریف کی لکھی ہوئی تفسیروں پر بھی غور و فکر کرنے کی توفیق نصیب نہیں ہو رہی ورنہ علم نحو کی مذکورہ کتابوں میں موجود تصریحات کی طرح تفسیروں میں بھی ان الفاظ کی تشریح کہیں صراحتہ اور کہیں اشارتہ، کہیں تفصیل، کہیں اجمال کے ساتھ موجود ہے۔ مثال کے طور پر تفسیر مفردات امام راغب الاصفہانی، صفحہ 504، مطبوعہ نور محمد صالح المطابع کراچی میں مادہ (ن، ح، ن) میں لکھا ہوا ہے:

”وَمَا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ إِخْبَارِ اللَّهِ تَعَالَى عَنْ نَفْسِهِ بِقَوْلِهِ نَحْنُ نَقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ فَقَدْ قِيلَ هُوَ إِخْبَارٌ عَنْ نَفْسِهِ وَخَذَهُ لَكِنْ يُخْرِجُ ذَلِكَ مَخْرَجَ الْأَخْبَارِ الْمَلُوكِ“

یعنی قرآن شریف کے اندر نحن نقص عليك جیسے بظاہر جمع کے الفاظ کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنی واحد ذات وحدہ لا شریک سے جو خبر دی ہے، ان تمام مقامات سے متعلق یہی کہا گیا ہے کہ یہ جملہ مقامات والفاظ بادشاہوں کا اپنے ماتحت رعایا کے ساتھ کلام کرنے کے قبیل سے ہیں۔ تفسیر روح المعانی، ج 14، ص 16، مطبوعہ بیروت میں سورۃ الحج کی آیت نمبر 9 کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے:



”أَمْ نَحْنُ بِعَظِيمٍ شَانِنًا وَ عَلُوِّ جَانِبِنَا نَزَّلْنَا الَّذِي أَنْكَرُوا نُزُولَهُ عَلَيْكَ“

اسی طرح تفسیر جمل، ج 2، ص 539، مطبوعہ بیروت میں سورۃ حجر کی آیت نمبر 8 کی تفسیر کرتے ہوئے لکھا ہے:

”مُبِينًا لِلْفَاعِلِ الْمُعْظَمِ نَفْسَهُ وَهُوَ الْبَارِئُ تَعَالَى“

**خلاصہ کلام:-** قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے حق میں جمع استعمال ہونے والے لفظ الفاظ کو اپنی ذات وحدہ لا شریک کے لیے بطور واحد شکلم معظم لفظہ کے استعمال فرمایا ہے انہیں دیکھ کر قیاس کرنا کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ اپنی ذات کی تعظیم کے لیے جمع کے الفاظ استعمال فرمائے ہیں لہذا ہمیں بھی اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم کے لیے اُس کی شان میں جمع کے الفاظ استعمال کر کے (اللہ رحم والے ہیں اللہ رحم فرماتے ہیں، اللہ احسان فرماتے ہیں، اللہ ایسا کریں گے، ویسا کریں گے) جیسا انداز کا اختیار کرنا اور اُسے تقاضا ادب تصور کرنا جہل محض ہونے کے ساتھ شان الہی کی بے ادبی، اپنی ذات کی تعظیم و ادب بجالانے کے لیے اُسکی دی ہوئی تعظیم کے خلاف، طریقہ تعلیم پیغمبر کی خلاف ورزی، جملہ سلف صالحین کی مخالفت ہونے کے علاوہ علم خود اور مفسرین کرام کی مذکورہ تصریحات کے بھی خلاف ہے۔

نیز قیاس فاسد اور شان الہی وحدہ لا شریک کے تقاضوں کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، نیز شیطان قیاس اور اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے عنوان سے بدعت ضلالت ہے جس سے بچنا ہر مومن مسلمان پر لازم ہے۔ اس کے برعکس اللہ جل شانہ کی تعظیم و ادب کا اسلامی طریقہ یہی ہے کہ اُس وحدہ لا شریک کے لیے استعمال کیے جانے والے الفاظ مفرد ہوں تاکہ دال مدلول کے مطابق ہو، الفاظ معانی کے مناسب ہوں اور سورۃ فاتحہ شریف میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنی تعظیم و تکریم کے لیے بندوں کو دی گئی تعظیم کے مطابق ہو کر قرآن پر عمل ہو اور تعظیم رب کے لیے امت کو دی گئی تعلیمات نبوی ﷺ کے مطابق ہو کر اسوۂ حسنہ سید الانام پر اقتداء ہو۔

اس حوالہ سے ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ کے غلط تراجم کی نشاندہی اور اللہ تعالیٰ کی

شان میں جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی تقلید کی بابت اپنی شرعی مسؤلیت کی اس گفتگو کو سمیٹنے سے پہلے مناسب سمجھتا ہوں کہ علم فقہ کے انداز استدلال میں بھی اسے منطق و معقول کے ساتھ شغف رکھنے والے حضرات کی تسلی کے لیے دلیل تفصیلی کی شکل میں بیان کروں جنکی مندرجہ ذیل صورتیں ہو سکتی ہیں:

○ شرعی حکم:- بفرض تعظیم و ادب اللہ تعالیٰ کی شان میں جمع کے الفاظ استعمال کرنا، جہل محض و نادانستہ گناہ ہے۔

صغریٰ:- کیوں کہ یہ اپنی تعظیم کے لیے اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم و عمل کے خلاف ہے۔  
کبریٰ:- اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی تعلیم کے خلاف کسی بھی عمل کو اُس کی تعظیم و ادب تصور کرنا جہل محض و نادانستہ گناہ ہے۔

ثمرۃ استدلال:- لہذا یہ عمل بھی جہل محض و نادانستہ گناہ ہے۔

○ شرعی حکم:- اللہ تعالیٰ کی شان میں اس طرح کا انداز تعلیم و ادب گناہ ہے۔

صغریٰ:- کیوں کہ یہ تعلیم نبوی ﷺ کی مخالفت ہے۔

کبریٰ:- تعلیم نبوی ﷺ کی ہر مخالفت گناہ ہے۔

ثمرۃ استدلال:- لہذا اللہ تعالیٰ کی شان میں اس طرح کا انداز تعلیم و ادب اختیار کرنا بھی گناہ ہے۔

○ شرعی حکم:- اللہ تعالیٰ کی شان میں یہ انداز ادب حرام ہے۔

صغریٰ:- کیوں کہ یہ اللہ جل مجدہ الکریم کی ذات کو انسانوں پر قیاس کرنے کی ایک صورت ہے۔

کبریٰ:- اللہ جل مجدہ الکریم کی ذات کو انسانوں پر قیاس کرنے کی ہر صورت حرام ہے۔

ثمرۃ استدلال:- لہذا اللہ تعالیٰ کی شان میں یہ انداز ادب بھی حرام ہے۔

○ شرعی حکم:- اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے میں ادب نہیں ہے۔

فقہی استدلال:- کیوں کہ اگر ایسا کرنا ادب ہوتا تو اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ یا آپ ﷺ کے



ناہین میں سے کسی سے ایسا کرنا ثابت ہوتا، لیکن یہ ثابت نہیں ہے۔

ثمرہ دلیل:- لہذا اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے میں بھی ادب نہیں ہے۔

○ شرعی حکم:- اس انداز عمل کو ثواب سمجھ کر ایسا کرنا بدعت و ضلالت ہے۔

صغریٰ:- کیوں کہ یہ طریقہ پیغمبر ﷺ سے لے کر جملہ سلف صالحین تک جاری سنت مستمرہ کے ساتھ متصادم ہے۔

کبریٰ:- سنت مستمرہ کے ساتھ متصادم ہر عمل بدعت و ضلالہ ہوتا ہے۔

ثمرہ دلیل:- لہذا یہ بھی بدعت و ضلالت ہے۔

○ شرعی حکم:- مخلوق کے حق میں جمع استعمال ہونے والے الفاظ کو اللہ تعالیٰ نے قرآن

شریف میں بطور واحد متکلم معظم بنفسہ اپنی ذات وحدہ لا شریک کے لیے جو استعمال فرمایا

انہیں دیکھ کر یہ مطلب اخذ کرنا کہ مسلمانوں کو بھی اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لیے جمع کے الفاظ

استعمال کرنا جائز ہے، شیطانی وسوسہ، جہل محض اور گمراہی سے خالی نہیں ہے۔

صغریٰ:- کیوں کہ یہ اپنے آپ کو اللہ جل مجدہ الکریم پر قیاس کرنا ہے۔

کبریٰ:- اپنے آپ کو اللہ جل مجدہ الکریم پر قیاس کرنے کی ہر صورت شیطانی وسوسہ، جہل محض

اور گمراہی ہے۔

حاصل نتیجہ:- لہذا یہ عمل بھی شیطانی وسوسہ، جہل محض اور گمراہی ہے۔

○ شرعی حکم:- قرآن شریف میں واقع بطور واحد متکلم معظم بنفسہ کے ان الفاظ سے مذکور

قیاس کا جواز پیش کرنا قرآن فہمی کے منافی جہل محض ہے۔

صغریٰ:- کیوں کہ یہ علم نحو کی تصریحات کے خلاف بد فہمی ہے۔

کبریٰ:- علم نحو کی تصریحات کے خلاف ہر بد فہمی، قرآن فہمی کے منافی جہل محض ہے۔

نتیجہ:- لہذا یہ عمل بھی قرآن فہمی کے منافی جہل محض ہے۔

○ نحوی حکم:- یہ انداز استدلال بدعت نحوی و مردود عند النحاة ہے۔

صغریٰ:- کیوں کہ یہ نحاۃ کے نظریہ و تصریح کے متصادم ہے۔

کبریٰ:- نحاۃ کے نظریہ و تصریح کے ساتھ متصادم ہر انداز استدلال بدعت نحوی و مردود عند النحاة

ہوتا ہے۔

نتیجہ:- لہذا یہ انداز استدلال بھی بدعت نحوی و مردود عند النحاة ہے۔

”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کے ترجمہ میں (شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو

بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں) کی شکل میں اللہ تعالیٰ کے لیے ”رحم والے“ اور ”ہیں“ کے جمع الفاظ

استعمال کرنے کی شرعی حیثیت سے متعلق یہ جو کچھ میں نے بطور جہد امقل پیش کیا، امید کرتا ہوں کہ حق

کے متلاشی قارئین کرام خود اس سے مستفید ہو کر دوسروں کی اصلاح بھی کر سکیں گے۔ (وَمَسْأَلُوْهُ فِیْ فِیْئِیْ

اَلْبَالِیْیِیْ)

”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ شریف کے ترجمہ میں عام طور پر کی جانے والی ایک

غلطی کی نشاندہی سائل ہذا جناب رانا رؤف احمد نے اپنے اس سوال نامہ میں بسم اللہ شریف کے

ترجمہ میں کی جانے والی ایک اور غلطی کی طرف توجہ ہی نہیں فرمائی۔ وہ بسم اللہ شریف کے اکثر مطبوعہ

تراجم کے آخر میں لفظ ”ہے“ یا ”ہیں“ کا استعمال کرنا ہے کیوں کہ ہے اور ہیں یہ دونوں الفاظ علم نحو کے

مطابق مرکب تام کے لیے استعمال کئے جاتے ہیں جو یہاں پر موجود نہیں ہے کیوں کہ ”بِسْمِ اللّٰهِ

الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ میں اسم جلالت (اللہ) سے لے کر ”الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ تک کہیں پر بھی حکم

اور مرکب تام نہیں ہے کیوں کہ یہاں پر ترکیب نحوی کے حوالہ سے اسم جلالت موصوف اور لفظ رحمن و

رحیم بالترتیب اس کی صفات ہیں اور موصوف اپنی صفات کے ساتھ ملکر مرکب غیر مفید ہوتا ہے جس میں

علم ہونیکا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا بسم اللہ شریف کے آخری حصہ یعنی اسم جلالت مع الصفتین کے

مجموعہ کا ترجمہ ”جو بڑے مہربان نہایت رحم والا ہے“ کرنا غلط قرار پاتا ہے۔ کیوں کہ اس میں ”ہے“



کہہ کر غیر جملہ کو جملہ ظاہر کیا گیا ہے، مرکب غیر مفید کو مفید بتایا گیا ہے اور بے حکم الفاظ کے مجموعہ کو باطل قرار دے کر علم خود و بلاغت کا جنازہ نکال دیا گیا ہے، نحو میر سے لے کر مجمع البوام تک جملہ کتب نحو و انحراف کر کے نہ صرف بدعت فی النحو ایجاد کی گئی ہے بلکہ قرآن شریف کی اس افتتاحی آیت کریمہ ترجمہ اُس کی زبان و گرائمر اور اصول مسلمہ کے خلاف کر کے خست اول چون نہد معمار کج..... تاثر و امی دود دیوار کج کے غیر معقول عمل کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔ ایسے حضرات سے پورے قرآن شریف کے صحیح ترجمہ و تفسیر ہونے کی توقع وابستہ کرنا، میں سمجھتا ہوں کہ اونٹ سے دودھ ملنے کی امید وابستہ کرنے سے مختلف نہیں ہوگا۔ لیکن کریں کیا؟ وَالنَّاسُ غَافِلُونَ

شاید آج سے صدیاں پہلے امام البلاغۃ (جابر اللہ الزخری) نے ایسے ہی حالات کی بابت کہا تھا  
تَعَجَّبْتُ مِنْ هَذَا الزَّمَانِ وَآهْلِهِ      فَمَا أَخَذَ مِنَ السَّنَنِ النَّاسُ يُسَلِّمُ  
وَأَخْرَجْنِي دَهْرِي وَقَدَّمْ مَعَشَرًا      عَلَى أَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ وَأَعْلَمُ  
یعنی زمانہ نے قرآن فہمی سے قاصر حضرات کو اُس کے شیخ القرآن والتفسیر اور ٹھیکہ داران اسلام بنا کر مشہور کر دیا جو اپنی دانائی کے بے محل گھمنڈ میں مبتلا ہو کر دوسروں پر طعن و تشنیع کرتے رہتے ہیں جبکہ اہل علم حضرات اس اُلٹی چال کو دیکھ کر حو حیرت ہیں۔ (۱۲)

مقالہ ہذا کی تحریر کے موجب بننے والے سائل جناب رانا رؤف احمد صاحب، بسم اللہ شریف کے ترجمہ کے حوالہ سے اس بنیادی غلطی کی طرف بے التفاتی کرنے میں تہا نہیں ہیں بلکہ اُن کے علاوہ بھی مسلمانوں کی غالب اکثریت اس بے توجہی میں مبتلا ہے۔ رانا رؤف احمد صاحب کے ممدوح و پیشوا غلام احمد پرویز کی تفسیر و کتب میرے مطالعہ سے نہیں گزری ہیں تاکہ اس حوالہ سے اُن کے مبلغ علم کا پتہ چلتا لیکن رانا صاحب اُن کے معتقد اور اُن کی تعلیم و تبلیغ سے مانوس و متاثر ہونے کے باوجود جس انداز سے یہ سوال نامہ تحریر کر کے بھیجا ہے اُس سے تو یہی اشارہ مل رہا ہے کہ اس حوالہ سے غلام احمد پرویز

بھی اکثریت کی اس آن فٹ کشتی کے سواری ہیں ورنہ رانا صاحب کو ضرور اُس کا علم ہوتا اور معلومات ہونے کی صورت میں اس سوال نامہ میں اس سے بے التفاتی کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ بہر تقدیر جناب رؤف احمد صاحب کا بسم اللہ شریف کے ترجمہ میں کی جانے والی اس دوسری غلطی سے غافل رہنا ہماری نگاہ میں اُن علماء و خطباء، مدرِّسین اور شیخ التفسیر و القرآن کے القاب سے مشہور حضرات کی بے توجہی و بے اعتنائی سے زیادہ قابل افسوس نہیں ہے جو اپنی مساجد و مدارس میں روز و شب ان غلطیوں کی دوسروں کو تعلیم دیتے رہتے ہیں، قرآن فہمی کے لیے ان ضروری علومِ آلیہ کو پڑھتے پڑھاتے ہوئے عمریں گزارنے کے باوجود اللہ تعالیٰ کی اس عظیم کتاب کا ترجمہ اس کے خلاف کر کے ثواب کی بجائے انجانے میں عذاب کماتے ہیں اور قرآن شریف کا ترجمہ و تفسیر اُس کے لیے مقررہ شرعی اصول و ضوابط، اُسوۃ حسنہ سید الانامہ اور اُس کی اپنی زبان کے اصولوں کے مطابق کرنے کی شرعی مسؤلیت انجام دینے کی بجائے اپنے گروہی و مسلکی اکابرین سے بتقاضائے بشریت صادر شدہ اغلاط کو منشاء مولیٰ قرار دے کر کلام اللہ کی بے بنیاد تفسیر و ترجمہ پیش کر رہے ہیں گویا خدا پرستی چھوڑ کر انجانے میں اکابر پرستی کر رہے ہیں۔ اسے کہتے ہیں۔ چون کفر از کعبہ بر خیزد کجا ماند مسلمان

ان حضرات کا یہ کردار اس لیے بھی زیادہ قابل افسوس ہے کہ مدارس اسلامیہ میں پڑھے اور پڑھائے جانے والے فنون و کتب سے اصل مقصد و غایت قرآن و حدیث کے ترجمہ و تفسیر کو سمجھنے میں غلطی سے بچنا ہے تاکہ اس کے ذریعہ احکام شرعیہ کا درست استنباط کیا جاسکے۔ اسی بنیاد پر مدارس اسلامیہ میں ان علوم کے پڑھنے اور پڑھانے والے معلمین و محصلین مسلم معاشرہ میں قابل احترام و تقدس مآب سمجھے جاتے ہیں ورنہ ان میں اور دنیوی علوم کی درس گاہوں میں تعلیمی مشغلہ کرنے والوں کے مابین نقطہ امتیاز ہی ختم ہو جاتا ہے۔ جب عمر عزیز کا اکثر حصہ ان علومِ آلیہ کو حاصل کرنے میں گزارنے کے بعد بھی اصل اہداف حاصل نہ ہوں تو پھر ضیاع وقت کے علاوہ اسے اور کیا کہا جاسکتا ہے؟ اتنی محنت و مشقت کے بعد بھی قرآن شریف کے ترجمہ و تفسیر کے حوالہ سے گروہی اکابرین کی تقلید



جامد کو اصل الاصول بنا کر یکسر بندگی کی جائے تو پھر اس کا فائدہ کیا ہے؟ ان کے ذریعہ اگر بھل نقل، کھرے اور کھوٹے، جائز و ناجائز کی خود تیز کر کے "خُذْ مَا صَفَا وَ ذَعْ مَا كَدَّرَ" کے اسلامی اصول پر عمل کر نیکی تو فیتق نہ ہو تو پھر اس کا انجام کیا ہے؟ سالہا سال اس سلسلہ میں محنت مشاقہ برداشت کرنے کے بعد بھی مقصد اصلی کے وقت آنے پر آنکھیں بند کر کے تقلید جامد میں پڑنے سے کیا یہ اچھا نہیں تھا کہ ہر گروہ کے اصاغر اپنے اپنے اکابرین کو ہی اصل الاصول، معصوم عن الخطاء اور معیار حق ہونا کھلا اعلان کر کے ان تمام علوم آلیہ کو ٹھکانے لگا دیتے؟ تاکہ مفت کی مشقت اٹھانے سے توفیق جاتے۔

### حُسن اتفاق اور افسوس :-

اللہ تعالیٰ کی شان میں بغرض تعظیم جمع کے الفاظ استعمال کرنے سے متعلق پیش آمدہ سوال کے جواب میں اس تحریری عمل کے عین دوران میرے مدرسہ کے ایک طالب علم نے اس سلسلہ میں اعلیٰ حضرت محدث بریلوی کی تحریر مجھے دکھائی جس میں اسی نوعیت کے ایک سوال کے جواب میں انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے مفرد الفاظ استعمال کرنے کو مسلمانوں کے لیے مناسب ہونا قرار دینے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی شان وحدت واحدیت کے بھی مناسب بتایا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی لکھا ہے کہ از روئے تعظیم ضامراً جمع استعمال کرنے میں بھی حرج نہیں ہے۔

زیر نظر مسئلہ کی شرعی تحقیق کے دوران اعلیٰ حضرت بریلوی جیسے کل مکاتب فکر قابل ذکر علماء کرام کے نزدیک اسم ہاسٹی فقیہ اور بے داغ شخصیت کی طرف سے پہلے سے موجود فتویٰ پر مطلع ہونے کو میں نے حُسن اتفاق ہونے کے ساتھ ساتھ افسوس بالائے افسوس سے تعبیر کیا۔ حُسن اتفاق اس لئے کہتا ہوں کہ فاضل بریلوی نَوَ اللّٰهُ مَرْقَدَهُ الشُّرَيْف کی یہ بات اگر دوران تحریر میرے علم میں آنے کی بجائے بعد تکمیل ہذا مجھے معلوم ہوتی تو میں اس کے متعلق کچھ کہنے یا لکھنے کی پوزیشن میں نہ ہوتا کیوں کہ عید گزرنے کے بعد مہندی بے محل ہوتی ہے۔ افسوس اس بات کا ہوا کہ آج سے تقریباً سو (100) سال قبل جنوبی ایشیائی خطہ کے تمام مسلمانوں کے مذہبی مشکل کشا و با اعتماد مرجع شخصیت کا یہ فتویٰ اپنے

اجمال کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو ثواب جاننے والے اہل بدعت کے لیے تنکے کا سہارا ثابت ہوگا اور وہ اس سے غلط معنی اخذ کر کے خلق خدا کو گمراہ کریں گے۔ اگرچہ خود انہوں نے کبھی بھی شان الہی کے لیے جمع کے الفاظ استعمال نہیں کئے ہیں، اگرچہ انہوں نے اپنے اس فتویٰ میں بھی اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو نامناسب قرار دیا ہے، اگرچہ اس سے اخذ کئے جانے والا جواز بے حقیقت اور بے وزن ہے لیکن اس کے لکھنے والی شخصیت چونکہ با وزن ہیں کل مکاتب فکر کے قابل ذکر علماء کی نگاہ میں غیر متنازعہ امام فقہ ہیں جس وجہ سے اہل بدعت کا اس سے ناجائز فائدہ اٹھانا ایک لازمی امر ہے۔ کیوں کہ یہ بے بصیرت کسی بھی شخصیت یا کسی بھی کتاب کے نوشتہ سے بعید سے بعید تر اور خفیف سے خفیف تر احتمال و اشارہ کا سہارا پکڑنے سے بھی نہیں چوکتے تو امام احمد رضا جیسے مسلم الثبوت امام الفقہ کے فتویٰ سے ملنے والے احتمال کو کیسے چھوڑیں گے وہ تو اس کو دلیل بنا کر تعظیم خداوندی کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے اس وحدہ لا شریک کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی بدعت و گمراہی کو فروغ دیں گے اور اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی بدعت شنیعہ مردود کو مسلمانوں میں پھیلا کر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنی تعظیم کی بجا آوری کے لیے دی گئی تعظیم جو مفرد الفاظ میں ہے کو ترک کر دیں گے۔ انجام کار اللہ تعالیٰ کی شان میں اُس کی تعظیم کے لیے الفاظ استعمال کرنے کے حوالہ سے طریقہ پیغمبر ﷺ متروک ہو کر اُس کی جگہ اس شیطانی قیاس کے نتیجہ میں جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی بدعت ضلالہ مزوج ہونے کا قوی خدشہ ہے۔ جس پر افسوس کیے بغیر کوئی بھی سچا مسلمان نہیں رہ سکتا۔

میرے اس خدشہ کی عملی تصدیق روزنامہ ایکسپریس پشاور شمارہ یکم اگست 2003ء سے بھی ہو رہی ہے جس میں ایک اچھے خاصے اہل علم (پروفیسر مفتی منیب الرحمن) اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کے جواز و عدم جواز سے متعلق سوال کا جواب دیتے ہوئے امام احمد رضا خان کے اس قول سے مغالطہ کھا گئے ہیں جب مفتی منیب الرحمن جیسے محتاط اہل فہم اپنے اس اخباری فتویٰ میں



جا بجا اس بات کے اعتراف کرنے کے باوجود جو کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اپنی بارگاہ عالی کے لیے بکھڑا کر کے رکھا ہے وہ سب کے سب کلمات مفردہ پر مشتمل ہیں۔ جمع کے الفاظ کے ساتھ اپنی تعظیم بجالانے کا حکم کہیں بھی بندوں کو نہیں دیا گیا ہے اس حقیقت کا اعتراف کرنے کے باوجود محض امام احمد رضا کے اس قول سے مغالطہ کھا گئے جب اتنے بڑے علماء کو اتنا مغالطہ لگ سکتا ہے تو پھر اندھی تقلید میں مبتلا بے بصیرتوں کا کہنا ہی کیا اُن کے لیے تو کسی پیشرو کا لکھا ہوا سب کچھ ہے اگرچہ صریح بدعت ہی سہی کیوں کہ یہ انہیں معصوم عن الخطاء تصور کرنے کی وجہ سے اُن کی کسی غلطی کا تصور بھی نہیں کر سکتے ہیں۔ اس اندھیر نگری کے سینکڑوں جزئیات میں ایک زیر نظر مسئلہ بھی ہے کہ اُس نے اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے اُس کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی بدعت ضلالہ ایجاد کی اُسے معمول بنایا اور باعث ثواب جان کر اوّل سے آخر تک ترجمہ قرآن کو اُس پر استوار کیا تو بعد والے مقلدین میں سے جس کو بھی اس کا پتہ چلتا جا رہا ہے وہ اسے گلے کا ہار ماتھے کا جوہر بناتے جا رہے ہیں۔ بدعت عملی کی اس غلط کاری سے انہیں روکے کون، سمجھائے کون؟

جب امام احمد رضا خان بریلوی نَوَوِّ اللّٰہُ مَرْفَعَةُ الشَّرِیفِ گزشتہ دس عشروں سے بدعات کے انسداد کے واحد علمبردار تھے، شریعت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں کمی بیشی پیدا کر کے التباس الحق بالباطل کرنے والے مبتدعین کا علمی محاسبہ کرنے میں اپنی مثال آپ تھے لیکن اُن کے اس مجمل فتویٰ کی وجہ سے اُنکی اندھی تقلید کرنے والے بے بصیرت حضرات بھی وہی کردار ادا کریں گے جو اشرف علی تھانوی کے پرستار کر رہے ہیں کیوں کہ اندھی تقلید کا مرض ان دونوں میں قدر مشترک ہے یعنی یک نہ شد و شد۔

پروفیسر ضیاء الرحمن کے اس اخباری فتویٰ سے وضاحتاً معلوم ہو رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بندوں کی طرف سے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کے عدم جواز اور اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنی تعظیم کے لیے بندوں کو دی گئی تعلیم کے منافی سمجھنے کے باوجود محض دو باتوں سے مغالطہ کھا کر وہ اپنے اخباری فتویٰ

میں اضطراب و تردد اور تضاد و غلطی کے مرتکب ہو کر اس بدعت ضلالہ کو مباح کہہ گیا ہے اُن میں سے؛ اوّل:- قرآن شریف میں جن سینکڑوں مقامات پر اللہ تعالیٰ نے مخلوق کے حق میں جمع کے الفاظ کو اپنے لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسہ ذکر فرمایا ہے انہیں اللہ تعالیٰ کے لیے بھی حقیقتاً جمع سمجھا ہے جو علم بلاغت و علم نحو اور مفسرین کرام کی تصریحات سے غفلت پر مبنی ہے۔

دوم:- امام احمد رضا خان نَوَوِّ اللّٰہُ مَرْفَعَةُ الشَّرِیفِ کے اس فتویٰ میں میرے خدشہ کے مطابق ”تعلیم حاضر جمع میں بھی حرج نہیں“ کے صحیح محمل کو نہیں سمجھا ہے لہذا میں یہاں پر مفتی ضیاء الرحمن صاحب دامت سیادتہ کے اس بناء الغلط علی الغلط اخباری فتویٰ کے مندرجات کی کمزوریوں کو ظاہر کر کے کلام کو طول دینے کی بجائے صرف اور صرف امام احمد رضا خان نَوَوِّ اللّٰہُ مَرْفَعَةُ الشَّرِیفِ کے اس فتویٰ کا اصل محمل اور وضاحت پیش کر کے اُن کی پرفتنوح روح کی خوشنودی حاصل کرنا چاہوں گا۔

جہاں تک برادر مفتی ضیاء الرحمن دامت سیادتہ کے پہلے مغالطہ یعنی مخلوق کے حق میں جمع کے الفاظ کو قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ کا بطور واحد متکلم معظم لنفسہ اپنی یکتا وحدۃ لا شریک ذات کے لیے استعمال کرنے کو وجہ جواز بنانے کی غلطی ہے تو گزشتہ صفحات میں علم نحو و بلاغت اور علم التفسیر کے حوالہ جات کے ساتھ اس کی جو تحقیق ہم بیان کر چکے ہیں مفتی صاحب موصوف کے اس مغالطہ کے ازالہ کرنے کے لیے وہی کافی و شافی اور کارمیاہ علاج ہے اُمید ہے کہ مفتی ضیاء الرحمن صاحب موصوف اُسے پڑھ کر اپنی تلمیح کرنے کے ساتھ مجھے بھی دعاؤں سے نوازیں گے۔

باقی رہا اعلیٰ حضرت فاضل بریلوی نَوَوِّ اللّٰہُ مَرْفَعَةُ الشَّرِیفِ کے اس فتویٰ کا تجزیہ و توضیح تو اسے سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ سب سے پہلے حضرت موصوف کے اس مجمل و مختصر فتویٰ کو مکمل اُن ہی کے اپنے الفاظ میں دیکھا جائے تو وہ فتاویٰ رضویہ، ج 14، ص 648، مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور کے مطابق یہ ہے۔



”اللہ عزوجل کو ضائر مفردہ سے یاد کرنا مناسب ہے کہ وہ واحد، احد، فرد، وتر ہے اور تعظیماً ضائر جمع میں بھی حرج نہیں۔“

میری رسائی فہم کے مطابق اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اس اجمالی فتویٰ کے پہلے حصہ میں اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو نامناسب قرار دیا کیوں کہ پہلے ذات باری تعالیٰ کے لیے استعمال کیے جانے والے الفاظ کے مصداق یہ کہہ کر کہ وہ واحد، احد، فرد اور وتر ہے بتانے کے بعد اُس مفرد ذات کے لیے مفرد الفاظ استعمال کرنے کو مناسب قرار دینے کا واحد مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اُس کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنا غیر مناسب ہے یہ اس لیے کہ الفاظ مفرد و استعمال کرنا اور جمع کے الفاظ کا استعمال کرنا باہمی ضدین ہیں جن کے مابین تیسری چیز کا واسطہ نہیں ہے۔ لہذا ان میں سے ایک مناسب ہوگا تو دوسرا بالیقین غیر مناسب ہوگا اور اُن میں سے جس کو بھی مناسب یا غیر مناسب قرار دیا جائے دوسرے کے لیے خود ہی اس کے برعکس حکم کا ثبوت ہوتا ہے اس کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی کہے کہ یہ عدد زوج ہے تو سمجھنے والا ہر خاص و عام اس کا یہی مطلب سمجھتا ہے کہ فرد نہیں ہے لہذا فرد کے احکام بھی اُس پر لاگو نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح کوئی کہے کہ یہ کلام انشائی ہے نہ سننے والا یہی سمجھے گا کہ کلام خبری نہیں ہے۔ لہذا کلام خبری کے احکام بھی اُس پر لاگو نہیں ہو سکتے ہیں۔

الغرض جہاں پر بھی تقابل تضاد ہوگا وہیں پر ایسا ہی ہوتا ہے اسی اصول مسئلہ کے عین مطابق امام احمد رضا خان نَوَازِلُ اللَّهِ مَوْقِدَةُ الشَّرِيفِ نے بھی اپنے اس اجمالی فتویٰ کے پہلے حصہ میں دریا کو کوزے میں بند کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی واحد، احد، فرد اور وتر ذات کے لیے مفرد الفاظ استعمال کرنے کو نامناسب قرار دیا اور کمال یہ کہ ان دونوں ضدین پر جو مناسب اور غیر مناسب ہونے کے الگ الگ حکم لگائے ہیں۔ ضمنی طور پر اشارے ہی اشارے میں اُن کے الگ الگ فلسفہ بھی بتا دیئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بندوں کی طرف سے بغرض تعظیم مفرد الفاظ استعمال کرنا مناسب اس لیے ہے کہ اس میں الفاظ اور اُس کے مصداق میں یگانگت فی الوجدت ہے اور دال و مدلول کی باہمی مطابقت ہے جو طبع سلیم کے

بھی مطابق ہے اور جمع کے الفاظ استعمال کرنا غیر مناسب اس لیے کہ اس میں لفظ اور اُس کے مصداق کی باہمی مخالفت ہے اور دال و مدلول کے مابین عدم مطابقت ہے جو طبع سلیم کے بھی خلاف ہے۔

گویا امام احمد رضا خان نَوَازِلُ اللَّهِ مَوْقِدَةُ الشَّرِيفِ نے اپنے اس اجمالی فتویٰ کے پہلے حصہ میں القول بالموجب یعنی دعویٰ بادلہل کے طور پر اللہ تعالیٰ کے لیے بندوں کی طرف سے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو نامناسب قرار دینے کے اس اجمال کے بعد اس کے دوسرے حصہ میں یعنی ”تعظیماً ضائر جمع میں بھی حرج نہیں“ کے جملہ میں اس کی تفصیل کی طرف اشارہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے بندوں کی طرف سے جمع کے الفاظ استعمال کیا جانا لفظ کا اپنے مصداق اور دال کا اپنے مدلول کے خلاف ہونے کی وجہ سے نامناسب ہونا ایک وسیع معنی رکھتا ہے مثلاً شرک و کفر بھی نامناسب عمل ہے اور حرام قطعی و اسائت بھی نامناسب ہی کہلاتے ہیں، اسی طرح مکروہ تحریم و مکروہ تنزیہ اور خلاف اولیٰ بھی نامناسب اعمال ہیں کوئی بھی ذی ہوش انسان ان اُمرے اعمال کو مناسب نہیں کہہ سکتا لیکن نامناسب ہونا ان سب کا یکساں نہیں ہے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ شرک و کفر کا نامناسب ہونا اور حرام گوشت کھانے کے نامناسب ہونے کا جرم یکساں ہے؟ یا حرام ظنی اور اسائت کا گناہ برابر ہے یا مکروہ تحریم اور خلاف اولیٰ ایک برابر نامناسب ہیں؟ نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ نامناسب کے فرد اعلیٰ و ادنیٰ اور اُن کے مابین جتنے افراد ہوتے ہیں وہ سب کے سب غیر مناسب ہونے میں اپنے اپنے مراتب کے لحاظ سے ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ مثال کے طور پر حرام قطعی کے ماتحت کفر و شرک کا گناہ و سزا سب سے زیادہ ہے اُس کے بعد حرام قطعی عملی کا گناہ و سزا حرام ظنی کے گناہ و سزا سے زیادہ ہے اور اُس کے بعد مکروہ تحریم کا گناہ و سزا اسائت کے گناہ سے زیادہ ہے اُس کے بعد اسائت کا مکروہ تنزیہ سے زیادہ ہے اور خلاف اولیٰ میں گناہ ہے ہی نہیں بلکہ ثواب سے محرومی ہوتی ہے۔ نامناسب کے اس وسیع مفہوم کے پیش نظر ہونے کی وجہ سے امام احمد رضا خان نَوَازِلُ اللَّهِ مَوْقِدَةُ الشَّرِيفِ نے اس آخری جملہ میں بھی پہلے کی طرح سمندر کو کوزہ میں بند کرتے ہوئے مندرجہ ذیل احکام شرعیہ کے لیے اسلامی فتوؤں کا اشارہ دیا ہے۔



پہلا حکم:- اللہ تعالیٰ نے اپنی وحدۃ لا شریک ذات کے لیے بطور واحد متکلم معظم بنفسہ کے اُن الفاظ کو استعمال فرمایا ہے جو مخلوق کے لیے جمع کے الفاظ کہلاتے ہیں انہیں دیکھ کر کوئی شخص اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ پر قیاس کر کے اُس کے ساتھ موافقت کی غرض سے ارادی طور پر جمع کے الفاظ کے ساتھ اُسے پکارے تو وہ لاشعوری میں دو وجہ سے شرک میں مبتلا ہو رہا ہے؛

پہلی وجہ:- جملہ خلائق پر علی الاطلاق اپنی عظمت بتانے کے لیے اس قسم کے الفاظ کا اپنی بے مثل ذات کے لیے استعمال کرنا اللہ ہی کا خاصہ ہے کسی اور کو تاریخ کے کسی بھی دور میں اُس وحدۃ لا شریک نے اپنی ذات کے لیے اس طرح کے الفاظ استعمال کرنے کی اجازت نہیں دی ہے ورنہ کسی وقت اللہ کا کوئی نبی و رسول یا ملائکہ و صلحاء امت میں سے کسی مقبول بارگاہ خداوندی کو تو اس کی اجازت مل جاتی ہوتی جب کہ ایسا کوئی ثبوت نہیں ہے بلکہ اس کے برعکس تعلیم المسئلہ یعنی سورۃ فاتحہ میں سب کو اللہ تعالیٰ نے مفرد الفاظ کے ساتھ اپنی بے مثل ذات کو یاد کرنے کی تعلیم دی ہوئی ہے جب یہ اللہ ہی کا خاصہ ہے تو اپنے آپ کو اُس وحدۃ لا شریک پر قیاس کر کے ایسے الفاظ کے ساتھ اُسے یاد کرنا اُس کی صفت خاصہ میں اپنے آپ کو شریک کرنے کا مترادف قرار پاتا ہے اس لیے یہ عمل نامناسب ہے یعنی شرک ہے۔

دوسری وجہ:- قرآن شریف میں مستعمل ان الفاظ کو اللہ تعالیٰ کی شان میں جمع سمجھنے کا واضح مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ ان تمام افعال میں اللہ کو واحد لا شریک نہیں بلکہ کھاتہ شریک سمجھا جا رہا ہے۔ مثال کے طور پر ”اِنَّا نَخْنُزُّ لَکُمُ الذِّکْرَ وَ اِنَّا لَہٗ لَحَافِظُوْنَ“ (الحجرہ: 9) میں اللہ تعالیٰ کی شان میں استعمال شدہ ان الفاظ کو جمع سمجھنے کا مطلب یہی ہوگا کہ قرآن شریف کو نازل کرنے میں اللہ تعالیٰ وحدۃ لا شریک نہیں ہے بلکہ اس صفت میں کوئی اور بھی اُس کے ساتھ شریک ہیں جنہوں نے مل کر یہ عمل انجام دیا ہے (الْعِيسَاذُ بِاللّٰہِ)۔ تو واضح ہے کہ اس تصور میں صریح شرک پایا جاتا ہے جو انسانیت کے لیے مناسب ہے نہ اللہ کے لیے یعنی نادانستہ شرک ہے۔

دوسرا حکم:- اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے قابل تعظیم انسانوں کو ادب و تعظیم کے ساتھ یاد کرنے کے انداز میں ایسا کیا جائے تو یہ بھی نامناسب ہے یعنی مستلزم کفر ہے، اللہ کی بے مثل تعظیم انجام دینے کے اسلامی عقیدہ کے ساتھ متصادم ہے اور اپنی تعظیم کی بجا آوری کے لیے اللہ کی بتائی ہوئی تعظیم کے برخلاف ہے اس کے مستلزم کفر ہونے کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی بیوقوف اللہ کی قدرت کو انسان کی قدرت پر قیاس کر کے یہ کہے کہ جو کام انسان کر سکتا ہے اللہ بھی وہ کر سکتا ہے ورنہ انسان کی طاقت اللہ کی طاقت سے زیادہ ہونے کی خرابی کے ساتھ اللہ کا عاجز ہونا بھی لازم آئے گا تو ظاہر ہے کہ یہ نامعقول شیطانی قیاس اللہ کی بے مثلیت کے اسلام کے منافی ہونے کے ساتھ ہزار ہا ایسے قبائح و فحاشیوں کو بھی مستلزم ہے جنہیں اللہ کی شان میں محال و ناممکن جاننا ضروریات اسلام میں سے ہے، قبائح کے ساتھ ہی کیا تخصیص ہے بلکہ ہزار ہا کمالات و اوصاف جلیلہ و حسنیہ بھی ہیں جو انسانوں کے حق میں عین کمال ہونے کے باوجود اللہ کی شان میں عین نقصان ہیں جن سے شان الہی کو متغیر و مقدس جاننا ضروریات اسلام میں سے ہے۔

تیسرا حکم:- ثواب سمجھ کر ایسا کریں تو یہ بھی نامناسب ہے یعنی بدعت ضلالہ ہے کیوں کہ بندوں کے ثواب اور اپنی تعظیم کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تعلیم المسئلہ یعنی سورۃ فاتحہ میں بتائی گئی تعلیم کے منافی اور ثواب کی نیت سے اللہ کو یاد کرنے کے لیے پیغمبر اکرم رحمۃ عالمین ﷺ کے مبارک طریقہ و سنت جو مفرد الفاظ کے ساتھ منقول و ثابت ہے کہ ساتھ متصادم ہونے کی بنا پر بدعت قولی و بدعت اعتقادی دونوں کی تعریفیں اس پر صادق آتی ہیں جس وجہ سے بدعت ضلالہ کے سوا کوئی اور حیثیت اس کی قطعاً ضرور نہیں ہے لہذا دوسرے بدعت کاروں کے لیے جو گناہ و سزا عند اللہ مقرر ہے ان کو بھی وہی کچھ ملے گا۔ (اَلَا اَنۡ یُّوَفِّقَہُمُ اللّٰہُ لِتَوْبَیۡہِ النَّصُوۡحِ)

چوتھا حکم:- قیاس و تعظیم اور ثواب میں سے کسی چیز کی نیت کے بغیر ایسا کریں عام اس سے کہ بطور عادت ہو یا بغیر عادت کے بہر حال اس صورت میں کراہت و اسات سے خالی نہیں ہوگا۔ لہذا اکروہ



واسانت کے ارتکاب کرنے والوں کے لیے جو گناہ و سزا مقرر ہے ان کو بھی وہی کچھ ملے گا کیونکہ بھی نامناسب کے مرتکب ہو رہے ہیں یعنی اپنے خالق و مالک کو یاد کرنے کے لیے اُس کے پیغمبر اکرم رحمۃ اللہ علیہ کے بتائے ہوئے طریقے سے متضاد عمل کا ارتکاب کر رہے ہیں۔ چوتھا حکم:- اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ پر قیاس کرنے یا اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو بندوں کی تعظیم پر قیاس کر کے بھی کوئی دخل نہ ہو اور نیت ثواب کو بھی کوئی دخل نہ دیا گیا ہو بلکہ ان سب کے بغیر محض تعظیم رب کی خاطر سے ایسا کیا جائے تو یہ صورت بھی نامناسب ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور اُس کے رسول ﷺ کی طرف تعظیم رب جل جلالہ کے لیے بتائے ہوئے اسلامی طریقہ کو سمجھنے سے بے انصافی و بے توجہی کی بدولت ممکنہ انداز تعظیم کی ادائیگی پر عمل کرنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کے نامناسب ہونے کی یہ وہ آخری شکل ہے جس کو امام احمد رضا خان رَوَّضَةُ اللّٰهِ مَوْفِدَةُ الشَّرِيف نے اپنے اس اجمالی فتویٰ میں ”تعلیماً ضمائر جمع میں بھی حرج نہیں“ کی اس مختصر ترین عبارت میں ذکر کیا ہے۔ یعنی سابقہ چاروں کے مقابلہ میں اس میں حرج نہیں ہے کیونکہ اُن سب میں اپنے اپنے مراتب کے مطابق گناہ کا حرج موجود ہے جبکہ اس ایک صورت میں اُس کے نامناسب ہونے کے باوجود گناہ والا حرج نہیں ہے۔ مطلب یہ کہ پہلی چاروں صورتوں میں حرج بمعنی گناہ و معصیت امر یقینی ہے لیکن اس آخری صورت میں حرج بمعنی گناہ و معصیت نہیں ہے بلکہ ثواب سے محرومی ہے جیسے خلاف اولیٰ میں ہوتا ہے۔

امام احمد رضا رَوَّضَةُ اللّٰهِ مَوْفِدَةُ الشَّرِيف کے اس اجمالی فتویٰ کے جائز محمل و تفصیل کو اپنی فہم کے مطابق بیان کرنے کے بعد اہل بصیرت کی خدمت میں گزارش کروں گا کہ یہ جو کچھ میں نے پیش کیا محض جہد المقل ہے، عاجزانہ کوشش ہے اور مخلصانہ توجیہ ہے اگر اس سے بہتر محمل و تفصیل کوئی پیش کر سکتا ہے، تو مہربانی کر کے اُسے بھی معرض اشاعت میں لایا جائے تاکہ اس فتویٰ کے اجمال کی بدولت سے اندھی تقلید میں مبتلا حضرات کو مغالطہ کھانے سے بچایا جاسکے۔ اس کے علاوہ اس اجمالی فتویٰ کے حوالہ سے ایک قابل وضاحت بات یہ بھی ہے کہ اس میں (حرج نہیں) کا جو لفظ ہے یہ قدیم فقہاء

احناف کے انداز بیان کے مطابق لکھا جا چکا ہے جس کا ترجمہ عربی زبان میں ”لَا بَأْسَ“ کے معنی میں ہے اور ”لَا بَأْسَ“ یہ حضرات ہر اُس جگہ پر استعمال کرتے ہیں جہاں پر گناہ و معصیت نہ ہونے کے ساتھ اس کے مد مقابل مستحب و اولیٰ اور بہتر ہو۔ جیسے فتاویٰ شامی، ج 1، ص 486 میں ہے: ”لَا لَفْظَ لَا بَأْسَ دَلِيلُ عَلَى أَنَّ الْمُسْتَحَبَّ غَيْرُهُ لِأَنَّ الْبَأْسَ الشَّدَّةُ“ یعنی کلمہ ”لَا بَأْسَ“ کو ذکر کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ جس بات کے متعلق لَا بَأْسَ کہا جا رہا ہے اُس کے مد مقابل مستحب و بہتر ہے یہ اس لئے کہ بَأْس کا اپنا معنی شدت و سختی کرنے کا ہے۔

امامی حضرت شاہ احمد رضا خان فاضل بریلوی رَوَّضَةُ اللّٰهِ مَوْفِدَةُ الشَّرِيف کی تصنیفات کا مطالعہ کرنے والے حضرات جانتے ہیں کہ ان کا فقہی انداز بیان فقہاء متقدمین کے طرز پر ہے جس کے مطابق اپنے اس اجمالی فتویٰ میں بھی انہوں نے اسی سچ پر چلتے ہوئے حرج نہیں کا جملہ استعمال کیا ہے۔

اہل انصاف علماء کرام اگر امام احمد رضا کے اس جملہ کا تقابلی فتاویٰ درالحقار اور فتاویٰ شامی کی قول بالا عبارت کے ساتھ کریں گے تو مجھے یقین ہے کہ ان کے مابین لسانی فرق کے سوا کوئی اور فرق انہیں نظر نہیں آئے گا۔ اس کے علاوہ دیندار اور اہل انصاف علماء کرام سے یہ گزارش بھی کروں گا کہ اللہ تعالیٰ کی تنہا و یکتا وحدۃ لا شریک ذات کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو ثواب جاننے کی بدعت مثلاً میں روز افزوں مبتلا ہونے والے بدعت کاروں کا فتاویٰ رضویہ کے اس اجمالی فتویٰ سے ناجائز استدلال کرنے کے متوقع خطرہ کے اسناد کے لیے اس کی تفصیل کو زیادہ سے زیادہ پھیلا یا جائے پھیلنے والا مغالطہ کا ازالہ کیا جائے اور اللہ تعالیٰ کی شان اقدس کی بابت جمع کے الفاظ کو ثواب و تعظیم سمجھ کر استعمال کرنے کی بدعت ضلالہ سے مسلمانوں کو منع کرنے کے لیے حتی المقدور تبلیغ کی جائے ورنہ اہل انصاف علماء کرام کی غفلت کے نتیجہ میں اس بدعت کے عام ہونے کا قوی اندیشہ ہے۔

### ایک اور متوقع اشتباہ کا ازالہ:-

فتاویٰ رضویہ کے اس اجمالی فتویٰ سے غلط استدلال کرنے والے بے بصیرتوں کو ایک اشتباہ اس وجہ



سے بھی لگ سکتا ہے کہ حرج نہیں کہنے کے بعد امام احمد رضا رحمۃ اللہ علیہ نے غائب مغرب  
لیے ذکر مرجع کے بغیر جمع کے صائر فارسی و اردو زبانوں میں کثرت کے ساتھ استعمال ہونے کا ذکر کیا  
ہے اور فارسی زبان کے کچھ اشعار کو بھی بطور مثال پیش کیا ہے۔ جیسے:

آسمان باد امانت تو انست کشید قرعہ فال بنام من حیوانہ زدن  
یعنی آسمان امانت کا بوجھ نہ اٹھا سکا قرعہ فال مجھ دیوانے کے نام لگا  
سعدیاد و زاول جنگی بہ تر مکان دادند  
اے سعدی روز اول سے جنگ ترکوں کو دے دی گئی ہے۔

زردیت مالا تا باباں آفریدند ز قدت سر و نیستان آفریدند  
تیرے چہرہ اقدس سے روشن چاند پیدا ہوتے ہیں تیرے قد انور سے باغ کے سرو اُگتے ہیں۔  
اس کا جواب یہ ہے کہ امام احمد رضا کے اس انداز سیاق سے اللہ تعالیٰ وحدۃ لا شریک کے لیے جمع  
الفاظ استعمال کرنے کو ثواب تصور کر کے ایسا کرنے والوں کا فارسی کے ان اشعار سے یا امام احمد  
کے اس انداز سیاق سے استدلال کرنا ایک جیسا نہیں ہوتا بلکہ بدعت کاروں کا یہ استدلال ذنب  
ہونے کو تنکے کا سہارا سے مختلف نہیں ہے جبکہ امام احمد رضا خان رحمۃ اللہ علیہ نے ہر کام  
آنکھیں بند کر کے نص قطعی کے برابر تصور کرنے والے بے بصیرتوں کا ایسا کرنا ان کی اندھی تقلید  
تحقیق کی توفیق سے محرومی کا نتیجہ ہے ورنہ ان کے انداز سیاق سے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ  
ثواب سمجھ کر استعمال کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے نہ مذکورہ اشعار اس پر دلالت کر رہے ہیں جبکہ امام  
رضانے ان اشعار کو جمع ان کے تراجم بیان کرنے کے بعد ان کے غیر متعین مراجع کی نشان دہی کرتے  
ہوئے صاف صاف لکھا ہے:

”اسی جگہ لوگ کارکنان قضاء و قدر کو مرجع بتاتے ہیں۔“

سچ کہا گیا ہے کہ ”ایک جھوٹ کو سچ ثابت کرنے کے لیے سو جھوٹ بولے پھر بھی بات نہیں بنتی“ ورنہ

بدعت کاروں کا یہ کردار اور کجا امام احمد رضا کا یہ کلام پھر یہ بھی ہے کہ ہر زبان کی اپنی خصوصیات  
و محاورات ہوتے ہیں جو اسی کے ساتھ خاص ہوتے ہیں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ فارسی و اردو زبانوں میں  
مفرد کے لیے جمع کے الفاظ کا استعمال کرنا عام محاورہ ہے لیکن اس سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ  
کی وحدۃ لا شریک ذات کو بندوں پر قیاس کر کے اُس کی ماوراء القیاس ذات کے لیے بھی جمع کے الفاظ  
استعمال کرنا جائز ہو جبکہ یہ اپنی تعظیم کی بجا آوری کے لیے اُس کی طرف سے اپنے بندوں کو دی گئی تعلیم  
کے بھی خلاف ہے، اللہ کی تعظیم کے لیے اُس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کے بھی خلاف ہے اور  
جملہ تعلیمات سلف صالحین کے بھی خلاف ہے۔ اہل انصاف اگر امام احمد رضا کے مذکورہ فتویٰ کے بعد  
والا اس انداز سیاق کو انصاف کے ترازو میں دیکھے گے تو اس کے علاوہ انہیں اور کچھ نظر نہیں آئے گا کہ  
حضرت امام القسبانی نے اپنے فقیہانہ انداز استدلال میں یہ سب کچھ ہماری مذکورہ تفصیل کے عین مطابق  
حرج نہیں کے پانچویں مصداق کے لیے بیان کیا ہے جس کی روشنی میں اس تمام الحاقی عبارت کی عبارت  
اُص و مقصود اصلی اس طرح ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کا مقصد اپنے آپ کو  
اُس پر قیاس کرنا یا اُسے بندوں پر قیاس کرنا نہ ہو، اُس کی تعظیم کو بندوں کی تعظیم پر قیاس کرنا بھی نہ ہو اور  
ثواب سمجھ کر بھی نہ ہو بلکہ ان تمام ممنوعات شرعیہ سے بچنے کے باوجود نفس تعظیم من حیث التعظیم کی غرض  
سے ہو تو اس میں تعظیم رب کے لیے قرآنی تعلیم و پیغمبری سنت کی نادانستہ مخالفت ہونے اور نامناسب  
ہونے کی بنا پر ثواب سے محرومی اور خلاف اولیٰ ہونے کے باوجود گناہ و عذاب نہیں ہے چنانچہ اس فتویٰ  
کے آخری الفاظ میں انہوں نے خود کہہ دیا ہے۔ تسلی کے لیے اس پورے فتویٰ کی اختتامی سطر کے  
مندرجہ ذیل الفاظ پر غور کر کے خود ہی انصاف کیجئے:

”بہر حال یونہی کہنا مناسب ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مگر اس میں کفر و شرک کا حکم کسی  
طرح نہیں ہو سکتا نہ گناہ ہی کہا جائے گا بلکہ خلاف اولیٰ ہے۔“

وہ تو ان اہل انصاف یہ کہہ سکتا ہے کہ امام احمد رضا خان رحمۃ اللہ علیہ نے فقیر انفس شخص



حرج نہیں کے مصداق خمسہ مذکورہ میں سے پہلی، دوسری، تیسری اور چوتھی صورتوں کو جو بائزنیہ شرک، کفر، معصیت کاری اور بدعت ضلالہ ہیں کی اجازت دے رہے ہیں یا انہیں اصطلاحی معنی مطابق صرف خلاف اولیٰ ہونے کا فتویٰ دے رہے ہیں؟ نہیں ایسا ہرگز نہیں بلکہ خلاف اولیٰ، الاحرج لا بأس بہ اور حرج نہیں جیسے یہ تمام الفاظ یہاں پر اُن کی نگاہ میں صرف اپنے لغوی معنی پر ہی محمول نے جس کی رو سے اس اجمالی فتویٰ کی جائز تفصیل و مجمل وہی قرار پاتا ہے جو گزشتہ صفحات میں ہم بیان کر آئے ہیں۔

### ایک اور متوقع مغالطہ کا ازالہ:-

اللہ کی تعظیم کو انسانوں کی تعظیم پر قیاس کر کے اُس وحدہ لا شریک کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو ثواب تصور کرنے والے بدعت کا ناواقف حال مسلمانوں کو یہ کہہ کر بھی مغالطہ دے سکتے ہیں کہ یہ کوئی بڑا مسئلہ نہیں ہے اگرچہ جمع کوئی بڑا مسئلہ ہوتا یا بدعت و گناہ ہوتا تو پھر اشرف علی تھانوی بسم اللہ الرحمن الرحیم کے ترجمہ میں اور مفتی محمد شفیع اپنی تفسیر معارف القرآن میں اس کا کیوں ارتکاب کرتے۔ نیز امام احمد رضا اپنے فتاویٰ میں اس کا اتنا مختصر و مجمل جواب کیوں دیتے۔ ان تمام حضرات کا یہ کردار اس بات پر دلیل ہے کہ ایسا کرنا اگر ثواب نہیں ہے تو پھر بدعت بھی نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مغالطہ صحیح معنی میں مغالطہ ہے کہ اس سے ناواقف حال عوام تو عوام ہیں بلکہ اچھے خاصے صاحب علم حضرات کو بھی مغالطہ لگ سکتا ہے ورنہ واقف حال اور شفیق و بدعت کے شرعی مفہوم کو جاننے والے حضرات کی نگاہ میں اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے کیوں کہ اشرف علی تھانوی سے اس سے ہزار چند زیادہ خطرناک غلطیاں ایسی ثابت ہیں جن کی وجہ سے وہ متنازعہ شخصیت ہے اور اس کی حفظ الایمان و بساط البنان اور تغیر الاحوال جیسی تحریروں کی بنیاد پر اہل سنت و جماعت حنفی المسلمین کہلانے والوں میں دیوبندی و بریلوی کے ناموں سے ناقابل اندمال تفریق ہوئی ہے اور ”حُسام الحرمین علی منحور الکفر و المین“ کی شکل میں چاروں مذاہب کے غیر جانبدار علماء اہل سنت



عرب و عجم کے فتاویٰ وجود میں آچکے ہیں۔ لہذا اُس کے کسی کردار کو وجہ جواز بنانے کی اسلام میں مباحث نہیں ہو سکتی اور مفتی محمد شفیع حتی المقدور محتاط و بنجیدہ ہونے کے باوجود چونکہ اسی سلسلہ کے ساتھ مربوط تھے جس سے اُسی ماحول کے رنگ میں رنگین ہونے کی غیر حقیقی روایت سے اثر لینا ایک فطری بات تھی جس وجہ سے انہوں نے بغیر سوچے سمجھے اپنی تفسیر معارف القرآن کی بنیاد تھانوی کی تقلید میں اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کو ثواب سمجھنے کی اس بدعت پر استوار کیا ہے جسے جائز نہیں کہا جاسکتا۔

جہاں تک امام احمد رضا خان رَضَوَاللہُ سَرْفُذَہُ الشَّرِیف کا اس کے متعلق اجمالی اور مختصر فتویٰ صادر کرنے کا تعلق ہے تو اُس کی وجہ تفصیل گزشتہ صفحات میں ہم بتا چکے ہیں اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ جس وقت امام احمد رضا کے پاس یہ مسئلہ آیا تھا اُس وقت اس بدعت کا کوئی وجود ہی نہیں تھا۔ اگر شاذ و نادر کوئی شخص ایسا کرتا تھا تو وہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو بندوں کی تعظیم پر قیاس کئے بغیر اور نیت ثواب کے بغیر محض اپنی بے علمی کی بنا پر محاورتی تعظیم برائے تعظیم یا نفس تعظیم کے طور پر ایسا کیا کرتا تھا۔ لہذا مسلمانوں پر باوجود بدگمانی کرنے سے یہی بہتر تھا کہ اُس وقت کے مطابق ہی فتویٰ جاری کیا جاتا جس پر امام احمد رضا نے پورا پورا عمل کیا ہے ورنہ اگر بالفرض اُس وقت تفسیر معارف القرآن جیسی دستاویزات کی شکل میں اور اس بدعت کاری کی موجودہ کثرت عملی کی مثال موجود ہوتی تو وہ اجمال کی بجائے تفصیل کے ساتھ اس کا پورا پورا آپریشن کر لیتے اس کی ایسی مثال ہے جیسے اُن کے کچھ حقیقی فتوؤں سے ناجائز فائدہ اٹھا کر آج کل کے بہت سے نمبر دو پیر اور علماء سوء اپنی بدعت کاریوں کے لیے جواز تلاش کرتے ہیں کیا کوئی انصاف پسند انسان ”کَلِمَةُ حَقٍّ أُرِيدَ بِهَا الْبَاطِلُ“ کی اس گمراہی کو اُن کی طرف منسوب کر سکتا ہے یا اگر وہ انہیں دیکھتے کیا ان کا ردِ بلیغ نہ کرتے؟

**خلاصہ کلام:-** اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کی شرعی حیثیت شرک سے لے کر خلاف اولیٰ ہونے کے مذکورہ پانچ ممنوعات شرعیہ سے بیرون نہیں ہے اور نامناسب کے وسیع دائرہ



سے خارج نہیں ہے۔ بسم اللہ شریف کے ترجمہ کے حوالہ سے اللہ تعالیٰ کے لیے جمع کے الفاظ استعمال کرنے کے غلط ہونے کے ساتھ بسم اللہ شریف کے دوسرے حصہ یعنی اسم جلالت (اللہ) سے لے کر ”الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ تک ان تینوں کے مجموعہ کا ترجمہ آج کل جو ہے کے حکم کے ساتھ کیا جاتا ہے یہ بھی غلط ہے۔

سوال نامہ ہذا میں رانا رؤف احمد صاحب نے جن مفسرین اور ان کے تراجم قرآن کا حوالہ دے کر از روئے شریعت جائز و ناجائز اور صحیح و غلط معلوم کرنے کا سوال کیا ہے اس کا جواب بھی ہمارے اس بیان سے واضح ہو گیا ہے کہ اس حوالہ سے مولانا عبد الماجد دریا آبادی اور شاہ احمد رضا خان محدث بریلوی، مولانا عبدالحق دہلوی، شیخ کمال الدین حسین ہروی کے تراجم کے بولسم اللہ شریف کے کچے گئے وہ تمام تراجم جن میں ”ہے“ یا ”ہست“ کا حکم لگا کر غیر جملہ کا مفہوم جملہ ظاہر کیا گیا ہے نادرست و قابل اصلاح ہیں۔ تفصیل کے لیے ان میں سے ہر ایک کا ترجمہ بسم اللہ جادہ الملاحظہ ہو؛

مولانا عبد الماجد دریا آبادی: ”شروع اللہ نہایت رحم کر نیوالے بار بار رحم کرنے والے کے نام سے۔“  
مولانا احمد رضا خان بریلوی: ”اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت والا۔“

مولانا عبدالحق دہلوی: ”شروع کرتا ہوں میں ساتھ نام اللہ بخشش کرنے والے مہربان کے۔“

شیخ کمال الدین حسین ہروی: ”بنام خداوند سزائی پرستش نیک بخشنده بر خلق بوجود حیات بخشانیده و مہربان برایشان بریقاء و محافظت از آفات“

ہو سکتا ہے کہ ان چاروں کے علاوہ بھی کچھ حضرات نے ترکیب نحوی کے مطابق اسی طرح کا ترجمہ کیا ہو لیکن میرے درک مطالعہ میں اب تک صرف یہی چار حضرات آئے ہیں۔ (فَجَزَاهُمْ اللَّهُ تَعَالَى أَحْسَنَ الْجَزَاءِ)

اور جن حضرات نے ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ کا ترجمہ ”ہے“ یا ”ہست“ کے حکم کے ساتھ

کرنے کی غفلت کا ارتکاب کیا ہے ان میں میرے معلومات کے مطابق مولانا محمود الحسن دیوبندی سے لے کر احمد علی لاہوری تک، مولانا فتح محمد جالندھری سے لے کر مولانا محمد جونا گڑھی تک، اور شمس العلماء حافظہ نذیر احمد دہلوی سے لے کر پیر محمد کرم شاہ الازھری تک، ابوالحسنات قادری سے لے کر اشرف علی قانوی تک حضرات کے تراجم شامل ہیں ان حضرات نے اپنے پیش رو اوائل مترجمین کی تقلید میں اس کوتاہی کا ارتکاب کیا ہوگا کیوں کہ محل تقلید کی غیر محل تقلید سے تمیز کیے بغیر آنکھیں بند کر کے تقلید اکابر خصوصیت مسلک سے قطع نظر ہمارے تمام علماء کرام کی عادت مستمرہ و لازمہ چلی آرہی ہے جو کھلے ذہن سے تدبر فی القرآن والحدیث کی شرعی ذمہ داری کے منافی عمل ہونے کے ساتھ فی الجملہ زوال مسلم کے اسباب میں بھی شامل ہے۔ اس حوالہ سے میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ ان سب سے یہی غفلت ہوئی ہے کہ تقلید اکابر کے مزاج و ماحول سے متاثر ہونے کی وجہ سے ان میں سے ہر متاخر نے اپنے پیشرو متقدمین کی تقلید کرنے کو ہی ثواب جانا اور ان کے انداز عمل سے نکلنے کو گناہ و معصیت تصور کرتے ہوئے ان کے جملہ الفاظ، انداز اور بنیادی کردار و عمل کو واجب تقلید جان کر آگے دوسروں کو منتقل کرنے پر ہی اکتفا کیا۔

گویا غیر معصوم کو انجانے میں معصوم جان کر ان کے ہر عمل کو اسلام کا حصہ قرار دیا۔ میری سمجھ کے مطابق ان تمام حضرات سے اس سلسلہ میں یہی ایک کوتاہی ہوئی ہے جبکہ ان سے پہلے فارسی زبان میں ترجمہ کرنے والے حضرات کی یہ مجبوری تھی کہ ان سے پہلے علمی زبانوں میں تراجم قرآن کا کوئی رواج نہیں تھا۔ بالخصوص ہندوستان بھر مسلمانوں کا پورہ ماحول اس سے نابلد تھا یہی وجہ تھی کہ جب حضرت شاہ ولی اللہ ننوڑ اللہ مرقفۃ الشریف نے یہ کام شروع کیا تو ان کے ہم عصر علماء کرام کی غالب اکثریت نے ان کی مخالفت کی اور بعض انتہا پسند حضرات نے تو تفسیق و تکفیر تک کے فتویٰ لگا دیئے کیوں کہ انہیں بھی اپنے پیشروں سے ایسا ہی تاثر ملا ہوا تھا۔ تو ایسے حالات کا لازمی تقاضا یہی تھا کہ کلام اللہ کے ترجمہ و معانی کے ساتھ انہیں مانوس کرنے کے لیے اسے ان کی فہم کے مطابق بنایا جاتا تاکہ وہ اس



کی خوشبو سے مانوس ہو سکے جس کے لیے اُن پاکیزہ ہستیوں نے خیر کثیر کو حاصل کرنے کی خاطر بدعتِ نحوی کے اس شرقلیل کو اختیار کیا ہوگا۔ ان بزرگوں کا یہ انداز ترجمہ صرف اولین ایت قرآن کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے بلکہ ترجمہ قرآن کے حوالہ سے اپنے وقت کے نامساعد ماحول کو پیش نظر رکھتے ہوئے انہوں نے اول تا آخر مجموعی طور پر اپنے ترجموں کو اسی انداز پر رکھا ہے کیوں کہ ہر صاحبِ بصیرت مصنف کو اپنے پیش نظر عظیم مقاصد کے حصول کی خاطر اپنی علمی کاوش کو مفید عام بنانے کے لیے نہ چاہتے ہوئے بھی کچھ چھوٹی چھوٹی کمزوریوں کو برداشت کرنا پڑتا ہے جو دوسروں کو علم کی روشنی پہنچانے کی خاطر ایثار و قربانی اپنانے کے شرعی حکم کا مظہر ہے، قوت برداشت کا عملی مظاہرہ ہے اور مثبت انداز تحریر کی عملی مثال ہے، اہل قلم حضرات جانتے ہیں کہ ایک کامیاب اور مثبت انداز تحریر کے حامل مصنف کے لیے ماحولیاتی رکاوٹوں، چہرہ گوئیوں اور معکوس عملیوں سے بچا کر اپنی کاوش علمی کو مفید عام بنانا کتنا مشکل کام ہوتا ہے، کتنا بڑا امتحان ہوتا ہے اور کتنی قربانی مانگتا ہے۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں قرآن شریف کا عجمی زبانوں میں بالخصوص فارسی زبان میں اوائل مترجمین چاہے حضرت میر سید سند ہو یا شیخ سعدی، حضرت شاہ ولی اللہ ہو یا اُن کے ہنرمند بیٹے یا ان جیسے اور حضرات انہوں نے ترجمہ قرآن کے حوالہ سے جن ماحولیاتی ناہمواریوں کو زیر کیا ہے یا جن غیر مانوس ذہنوں کو فہم قرآن کے ساتھ مانوس کیا ہے اور جس نا آشنا عجمی ماحول کو ترجمہ قرآن سے آشنا کیا ہے اُن کے پیش نظر یہ سب کچھ ان کی جائز ضرورت تھی اور ماحول کی مجبوری تھی بخلاف متاخرین مترجمین کے جن کے دور میں اوائل کی کاوشوں کی بدولت مسلمانوں کا ماحول ترجمہ قرآن کے ساتھ مانوس ہو چکا تھا، دنیا کی مختلف زبانوں میں قرآن شریف کے تراجم شائع ہو رہے تھے اور مساجد و مدارس میں تراجم قرآن پڑھے اور پڑھائے جا رہے تھے۔ چند صدیاں قبل کی اجنبیت اور کراہت موجودہ دور میں پائے جانے والے انس و رحمان میں اس حد تک بدل چکی تھی کہ مولانا فتح محمد جالندھری، حافظ نذیر احمد دہلوی، اشرف علی تھانوی، محمود الحسن دیوبندی، ابوالحسنات قادری اور احمد علی لاہوری جیسے

مترجمین کے ادوار کو اس حوالہ سے مختلف مسالک کے علماء کرام کے مابین جذبہ مسابقت کا دور قرار دینا کسی طرح سے بھی بے جا نہیں ہوگا۔ ایسے میں بسم اللہ کا ترجمہ لسان القرآن کے خلاف کرنے یعنی مرتب غیر تام کا معنی مرکب تام میں اور غیر جملہ کا مفہوم جملہ والا مفہوم ظاہر کر کے اس بدعتِ نحوی کے ارتکاب کرنے کی کیا ضرورت تھی اور کون سی ناگزیر مجبوری تھی؟ جہاں تک میں نے اس پر غور کیا ہے اس کے مطابق اپنے پیشروں کی اندھی تقلید کے سوا اور کوئی وجہ اس کی معلوم نہیں ہو رہی اور اگر پرستی یا اپنے پیشروں کی اندھی تقلید اہل علم حضرات کی تحقیق و جستجو کی راہ میں وہ رکاوٹ ہے کہ جس سے بچ نکلنا بہت کم کسی کو نصیب ہوتا ہے۔

میری اس تحریر سے کوئی شخص یہ مطلب نہ لے کہ میں تقلید مذہبی کا مخالف ہوں نہیں ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ میں خود حضرت امام ابوحنیفہ نُورُ الدِّينِ کا مقلد اور مذہبِ حنفی کا پابند ہونے کے ساتھ محلِ تقلید میں سلف صالحین کی تقلید کرنے کو ضروری سمجھتا ہوں اور میں سمجھتا ہوں کہ تقلیدِ شخصی کا یہ مسئلہ صرف مسلمانوں کا ہی خاصہ و لازم نہیں ہے بلکہ جملہ اقوامِ عالم کی عدالتوں میں بھی قابلِ اجتہاد مسائل میں قابلِ اعتماد سابقین کے فیصلوں کی تقلید کرنے کو عین انصاف سمجھا جاتا ہے اور فطرتِ انسانی کی تقاضا بھی یہی ہے کہ جب کسی مسئلہ میں نوعیت کا اختلاف نہ ہو، تقاضا وقت کا عارضہ نہ ہو اور سابقین کے فیصلہ کی غلطی کسی ٹھوس دلیل سے جب تک معلوم نہ ہو جائے اُس وقت تک جدید نظریہ یا اختلافی جہت پیدا کرنے کا کوئی جواز نہیں ہوتا بلکہ تقلید کی راہ پر چلنا ہی تقاضا انصاف و مقتضائے فطرت ہے لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ محلِ تقلید موجود ہو۔ مسئلہ اجتہادی ہو جو محلِ اختلاف ہو سکے جیسا جملہ اختلافیات و اجتہادات بین الفقہاء میں ہوتا ہے ورنہ مسائل لغویہ و لسانیات میں اپنی پسند کے اکابرین کی تقلید کرنے کا کوئی جواز نہیں ہے کیوں کہ مسائل لغویہ و لسانیات میں صرف اور صرف اہل لسان کا فیصلہ ہی حرفِ آخر ہوتا ہے اس کے ہوتے ہوئے کسی مجتہد کی چل سکتی ہے نہ مقلد کی، متقدمین کو اُس کے خلاف کچھ کہنے کی گنجائش ہو سکتی ہے نہ متاخرین کو۔



لسان قرآنی کا بھی یہی حال ہے کہ اس کے اہل زبان، مگر امر و اصول اور مسئلہ و ضوابط کے خلاف اگر کسی نے کچھ لکھا ہو تو اُس کی تقلید پر اڑے رہنا کسی بھی متاخر کے لیے جائز نہیں ہو سکتا بلکہ مسلمان ہونے کے ناطے ہر ایک پر فرض ہے کہ اللہ کی اس عظیم کتاب کو اُس کی زبان کے اصول و ضوابط اور مسئلہ گرائمر کے مطابق دیکھے۔ اُس کا ترجمہ اگر اپنی زبان میں کرے تو اُسے اپنی من پسند کے مطابق کرنے کی بجائے اُسی کے اصول و ضوابط کا پورا پورا لحاظ کریں تاکہ ترجمہ و تفسیر کا حق ادا ہو سکے، اللہ کی اس عظیم کتاب کی حق شناسی یہ نہیں ہے کہ اپنے فقہی مسلک یا من پسند کی کسی علمی شخصیت کی غلط تعبیر، غلط ترجمہ و تفسیر کو گلے کا ہار ماتھے کا جوہر بنا کر اُس کے خلاف سوچنے کے لیے تیار ہی نہ ہوں یہیں یہ انداز انصاف نہیں ہے، حق شناسی و حق جوئی نہیں ہے بلکہ اکابر پرستی کا حجاب ہے جس کے ہوتے ہوئے حق تک رسائی بسا اوقات ناممکن ہو جاتی ہے بلکہ کتاب اللہ کے حوالہ سے حق جوئی کا اسلامی انداز ایسا ہونا چاہئے کہ اگر اپنے استاذ نے یا اپنے باپ دادا نے بھی اُس کے مسئلہ اُصولوں کے خلاف کوئی بات کی ہو اُس کی کمزوری کو بھی ظاہر کر کے اصل کی طرف لوگوں کی رہنمائی کی جائے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”يَحْتَبِ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرُوا أُولُو الْأَلْبَابِ“ (۱۳)

اس کی آیات میں غور و فکر کرنے کے لیے اور خاوندان عقل کا اس سے نصیحت حاصل کرنے کے لیے ہم نے اس بڑھوتی والی (غیر متناہی علوم والی کتاب) کو آپ پر نازل کیا ہے۔

یہاں پر بلا ضرورت بسم اللہ شریف کے مذکورہ غلط ترجموں کی آنکھیں بند کر کے تقلید کرنے والے علماء کرام سے مندرجہ ذیل گزارشات کرنا مناسب سمجھتا ہوں تاکہ وہ کتاب اللہ کے حوالہ سے اپنے ادب و عائد ذمہ داریوں کا احساس کرے۔

پہلی گزارش:- کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ قرآن شریف کی صفت میں یہاں پر بیان شدہ لفظ مبارک جن علوم و معارف کو شامل ہے اُن ہی میں منحصر ہے جن کا اظہار ساجدین نے اپنی تصنیفات میں کیا ہے۔

دوسری گزارش:- کیا ”لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ“ میں غور و فکر کرنے کا حکم صرف اسلاف کے ساتھ خاص ہے کہ

آزاد ذہن کے ساتھ قرآن شریف کی آیات میں غور و فکر کرنے کے حکم پر وہی مکلف تھے اور اُن کے بعد والے صرف اُن ہی کے بتائے ہوئے تراجم و تعبیرات کے پابند ہو؟۔

تیسری گزارش:- جب آزاد ذہن کے ساتھ اس کی آیات میں غور و فکر کرنے کا حکم ہر دور کے ہر صاحب عقل کو شامل ہے تو پھر قرآن شریف کے لسانی قواعد و ضوابط کے برخلاف اپنے پیشرو کی بے عقل تقلید کرنے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟۔

**خلاصہ کلام:-** بسم اللہ شریف کا ہر وہ ترجمہ جس میں اسم جلال (اللہ) اور اُس کی دونوں صفات (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) کے ترجمہ میں ”ہے“ یا ”ہست“ کہا جاتا ہے غلط ہے۔ مثال کے طور پر یہ جو کہا اور لکھا جاتا ہے ”شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے“ اس میں ”ہے“ کہہ کر غیر جملہ کا مفہوم جملہ میں ظاہر کرنا لسان قرآنی کے خلاف ہے کیوں کہ ”ہے“ یا ”ہست“ ہمیشہ حکم ہوتا ہے جو مرکب مفید کا مفہوم ہے جبکہ اسم جلال (اللہ) اپنی ان دونوں صفتوں (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) سے مل کر غیر جملہ ہے، لہذا اہل علم حضرات کو چاہئے کہ اس پر توجہ دیں۔

### ایک مغالطہ کا ازالہ:-

بعض حضرات کو اس غلط ترجمہ کی تصحیح کے سلسلہ میں یہ مغالطہ چھبھا ہے کہ ان دونوں صفات یعنی (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) کی نسبت اس میں موجود ضمیر مرفوع متصل متستر راجع بسوئے موصوف کی طرف جوہوری ہے اُس کی وجہ سے ”ہے“ کا حکم لگانا درست ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اسم فاعل یا صفت مشبہ اپنے فاعل سے ملکر کبھی جملہ نہیں ہوتا بلکہ مفرد ہی رہتا ہے۔ جس وجہ سے ترکیب ثنوی میں اُس کی تعبیر شبہ جملہ اسمیہ سے کی جاتی ہے جیسے ترکیب زینی زیادہ میں درجنوں مقامات پر موجود ہے۔ لہذا یہ توجیہ مغالطہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

### ایک اور مغالطہ کا ازالہ:-

کچھ حضرات ان غلط ترجموں کو درست ثابت کرنے کے لیے یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں صفات سے قبل



ہو ضمیر مرفوع منفصل مقدر ہے جو مبتداء ہے اور یہ دونوں اُس کی خبر ہیں اس لئے ”ہے“ کا حکم درست ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس شخص کا دماغ درست ہوگا اور علم نحو کے ساتھ زرہ برابر مناسبت رکھتا ہو وہ بھی ایسا تھو نہیں کر سکتا ورنہ اس تحریف معنوی کو درست ثابت کرنے کے لیے الرحمان الرحیم کو بجز درجہ بجائے مرفوع پڑھنا ہوگا کیوں کہ مبتدا مقدر (ہو) کے لیے خبر جو ہوئے ظاہر ہے کہ ایسی جرات کی بھی نہیں ہو سکتی۔

### چند نئے سوالات کا جواب:-

مہربانی کر کے مندرجہ ذیل سوالات کا جواب دے کر ثواب دارین حاصل کریں:

○ جمع کے الفاظ کو جن مقامات پر اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے استعمال کیا ہے وہیں پر ان کو جمع نہیں بلکہ جمع کے مقابلہ میں واحد متکلم معظم لنفسہ کے لیے موضوع ہونے کے اس نحوی مسئلہ کو علم نحو کی درسی کتابوں میں کیوں ذکر نہیں کیا گیا ہے؟

○ یہ کیسا ہو سکتا ہے کہ جمع کے ان الفاظ کو ایک جگہ میں جمع کہا جائے اور دوسری جگہ میں واحد، کیا عربی زبان میں اس کی مثالیں اور بھی کہیں موجود ہیں؟

○ بسم اللہ کے ترجمہ کے آخر میں ہے کہہ کر غیر جملہ کا معنی جملہ کے مفہوم میں بتانے کی غلطی اظہر کی الشمس ہونے کے باوجود ہر طرف سے علماء کرام ایسا غلط ترجمہ کیوں کر رہے ہیں؟

**جواب کے منتظر:-** فارسی محبوب عالم فیضی، مولانا رحمت اللہ اور مولانا فضل کریم، مدرسین دارالعلوم عربیہ احیاء العلوم گوٹھ منہور تحصیل لکھی غلام شاہ ضلع شکار پور سندھ۔

”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“

سوال اول کا جواب یہ ہے کہ کسی فن کی درسی کتابوں میں مسئلہ کا عدم ذکر اُس کے عدم کو تلزم نہیں ہے کیوں کہ فنون کی درسی کتابیں اُن کے مسائل کو سمجھنے کے لیے کفن ضروری کے درجہ میں ہوتی ہیں لہذا



نہایت ضروری اور ناگزیر مسائل کو ان میں ذکر کر کے اُن کے ذریعہ فن کو سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے اس طرح سے فنون کی درسی کتابوں میں ذکر شدہ مسائل اصل مسائل کے مقابلہ میں بہت کم ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر علم نحو کی درسی کتابوں میں اسم کی 70 سے بھی زیادہ خواص و علامات میں سے صرف چند مشہور پر اکتفا کیا گیا ہے جبکہ غیر درسی اور بڑی کتابوں میں یہ سب کے سب تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں مثال کے طور پر مفاعیل خمسہ میں سے ہر ایک اسم کی علامت و خاصہ ہے جو فعل و حرف میں نہیں پایا جاتا، اسی طرح مشتق اور منادی و مندوب ہونا بھی اسم ہی کے خواص ہیں۔ لیکن درسیات میں ان کا کوئی ذکر نہیں ہے اسی طرح علم منطق کے درسیات میں بھی احکام قضایا کے سلسلہ میں صرف نقائص قضایا اور عکاس قضایا کے چند اصول و احکام پر اکتفا کیا گیا ہے جبکہ مروجہ عصری درسیات کے علاوہ غیر درسی مطبوعات و مہسوطات میں تفصیل کے ساتھ اور بھی بہت کچھ مذکور ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ ہر فن میں کسی خاص مقصد کی بنا پر بعض اوقات کچھ خارجی باتوں کو ذکر کیا جاتا ہے، مثال کے طور پر علم نحو میں الفاظ کے صیغوں اور لغوی معانی کا بعض مصنفین نے اپنی کتابوں میں جو ذکر کیا ہے وہ اسی قبیل سے ہیں کہ علم نحو کے ساتھ ترکیب کے حوالہ سے تعلق ہونے کی بنا پر یا محقق و لازم یا معرب و مثنی ہونے کی حیثیت سے کسی تعلق کے اظہار کے لیے ایسا کیا گیا ہے۔ قرآن شریف میں جہاں کہیں بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی وحدۃ لا شریک ذات کے لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسہ اُن الفاظ کو استعمال فرمایا ہے جو مخلوق کے حق میں جمع ہیں۔ یہ تمام کے تمام مقامات بنیادی طور پر لغت کے متعلق ہیں جس وجہ سے مفسرین کرام نے بھی اُن کی تفسیر میں واحد متکلم معظم لنفسہ کہہ کر درحقیقت اُن کے لغوی معانی کی تعیین فرمائی ہیں کہ مخلوق کے حق میں جمع کہلانے والے یہ تمام الفاظ ان سب جگہوں میں جمع نہیں کہلائیں گے بلکہ ازروئی لغت یہ سب کے سب اپنے مصداق و متکلم وحدۃ لا شریک کی ذات مفرد، واحد اور درحقیقت کے عین مطابق مفرد ہی کہلائیں گے۔

نحوات نے ہمارے گزشتہ صفحات میں بیان کردہ حوالہ جات کے مطابق ان کا جو ذکر کیا ہے وہ بھی ترکیب



نحوی میں پیدا ہونے والے اشتہاء سے بچنے کے لیے کیا ہے، مثال کے طور پر سورۃ حجرات آئینہ نمبر 9 میں جو ارشاد ربانی ہے "إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّئُ وَإِنَّا لَحَافِظُونَ" یہیں پر علمِ بلاغت اور علمِ نحو کے ذریعہ سے ناقص ذہنوں میں اشتہاء پیدا ہو رہا تھا کہ ضمیر اپنے مرجع کے مطابق نہیں ہیں اس لیے کہ پانچوں ضمایر (أَنَا، نَحْنُ، نُزَلِّئُ، إِنَّا، لَحَافِظُونَ) میں اپنے اپنے انداز کے مطابق موجود ہیں سب کے سب جمع ہیں جبکہ ان کا مصدق و مرجع ذاتِ الہی ہے جو واحد حقیقی ہے تو پھر اس میں آیت کریمہ کی لسانی قواعد کے مطابق کون کہہ سکتا ہے۔

بس اسی شہ سے بچ کر ترکیب نحوی کو لغت اور مراد متکلم کے مطابق قرار دینے کے لیے غوا  
نے اور لسان القرآن کے ماہر مفسرین کرام نے تصریح کر دی ہے کہ مخلوق کے حق میں جمع کہلانے  
والے یہ تمام الفاظ وضما اللہ تعالیٰ کے حق میں مفرد ہیں جمع نہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی واحد ذات کے  
لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسہ ذکر کیا ہے اور ایسا کرنا اللہ ہی کا خاصہ ہے، بندوں کو اپنی تعظیم کے لیے اس  
طرح کے جمع الفاظ اپنے لیے استعمال کرنے کی اس نے کہیں اجازت دی ہے نہ اس کے رسول نے۔

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ مخلوق کے حق میں استعمال ہونے کی صورت میں ان تمام ضماں جمع کا حقیقتاً جمع اور اللہ تعالیٰ کا انہیں بطور واحد متکلم متکلم بنفسہ اپنی ذات وحدہ لاشریک کے لیے استعمال کرنے کی صورت میں حقیقتاً مفرد ہونے میں قرآن شریف میں واقع یہی الفاظ و مقامات ہی نہیں ہیں جن کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز نہیں ہے بلکہ عربی زبان میں ہزاروں مقامات ایسے ہیں جس میں ایک ہی لفظ اپنے ایک مصداق میں مفرد ہوتا ہے جبکہ دوسرے میں ثنیہ اور تیسرے میں جمع مثال کے طور پر ضمیر مجرور متصل مضاف الیہ کو لیجئے اور از اول تا آخر اس کے چودہ صیغوں کی گردان کر کے دیکھ لے سب کچھ عیاں ہو جائے گا۔ لغت عربی کے حوالے سے اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ "غُلَامُکَ" میں (ک) ضمیر مجرور متصل واحد ہے۔ "غُلَامُکُمَا" میں وی (ک) ضمیر مجرور متصل ثنیہ ہے اور "غُلَامُکُمْ" میں وی (ک) ضمیر مجرور متصل جمع ہے۔ لفظ ایک سے لیکن مصداق کے

بدلنے کی وجہ سے اُس کی مفرد تشنیہ اور جمع والی صفات بدل گئیں اور ہر ایک کی دلیل بھی اُس کے ساتھ موجود ہے کیوں کہ ”غلامک“ میں (ک) مفرد اس لیے ہے کہ اس کے ساتھ تشنیہ و جمع کی کوئی علامت موجود نہیں ہے جبکہ ”غلامکا“ میں (ک) تشنیہ اس لیے ہے کہ اُس کے ساتھ علامت تشنیہ موجود ہے جو (الف) ہے اور ”غلامکم“ میں جمع اس لیے ہے کہ اُس کے ساتھ علامت جمع مذکر موجود ہے جو (میم) ہے۔ یہی حال (غَلَامَةٌ، غَلَامُهُمَا، غَلَامُهُمْ، غَلَامَهَا، غَلَامَهُمَا، غَلَامِهِنَّ) کے ”ھ“ کا ہے جو

ایک ہی لفظ ہوتے ہوئے محض مصداق و مرجع کے بدل جانے کی بنیاد پر کہیں جمع کہیں تثنیہ اور کہیں مفرد قرار پا رہا ہے اور یہی حال ﴿لَهُ﴾، ﴿لَهُمَا﴾، ﴿لَهُمْ﴾ سے لے کر ﴿لَكُمْ﴾ تک کے ”ھ“، ”ک“ کا ہے۔ جیسے ان تمام مواقع میں جو مفرد ہے وہ حقیقتاً مفرد ہے اور جو جمع یا تثنیہ ہے وہ بھی حقیقتاً تثنیہ و جمع ہے جس میں مجاز کا کوئی شائبہ تک نہیں ہے اسی طرح مخلوق کے حق میں جمع کہلانے والے تمام الفاظ و ضائر بھی حقیقتاً جمع ہیں اور یہی ضائر و جمع کے الفاظ جب اللہ تعالیٰ خود اپنی واحد ذات کے لیے بطور واحد متکلم معظم لنفسہ استعمال کرے تو اس وقت یہ حقیقتاً مفرد ہوتے ہیں جن کو حقیقتاً واحد متکلم معظم لنفسہ کہا جاتا ہے جس میں مجاز کا کوئی شائبہ بھی نہیں ہے۔ یہ ہوا اسم کا اپنے مصداق کے مطابق کبھی مفرد اور کبھی جمع ہونے کا حال جبکہ حرف کا معاملہ اس سے بھی زیادہ وسیع ہے کیوں کہ محل استعمال کے بدل جانے سے بعض اوقات اس کی صفت و مقصد بدل جاتا ہے، مثال کے طور پر ”غلامہما“ اور ”غلامہم“ کے اندر (میم) کو دو یکھ لیجئے جو ”غلامہم“ میں علامت جمع مذکر ہے اور یہی (میم) ”غلامہما“ میں حرف عمار ہے اور کبھی اس کی حقیقت عمار بدل جاتی ہے۔ مثال کے طور پر ضربن یعنی صیفہ جمع مؤنث غائب کے آخر میں جون ہے یہ اسم ہے کیوں کہ ضمیر مرفوع متصل بارز ہونے کی بنا پر اپنے فعل کے لیے فاعل ہے اور فاعل ہمیشہ اسم ہی ہوتا ہے جبکہ ضربن یعنی صیفہ جمع مؤنث حاضر کے آخر میں یہ حرف ہے اسم نہیں کیوں کہ یہ علامت جمع مؤنث حاضر ہے اور علامت ہونا حرف کا خاصہ ہے۔

اغرض لفظ کا ایک ہوتے ہوئے کسی جگہ مفرد اور کسی جگہ جمع ہونے کی مثالیں عربی زبان میں اُن ضمائر



والفاظ کی نسبت بہت زیادہ ہیں جو بندوں کے حق میں جمع ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کا بطور واحد متکلم معظم لنفسہ اپنے لئے انہیں استعمال کرنے کی صورت میں جمع نہیں بلکہ واحد متکلم معظم لنفسہ ہوتا ہے اور حقیقتاً مفرد کہلاتے ہیں اس مقام پر میرے تعجب اور دینی مدارس کی موجودہ گودامی تعلیم سے ایسی حد ہوتی ہے کہ جب واحد متکلم معظم لنفسہ لسان القرآن کا مستقل طریقہ کلام ہے جس کو سمجھنے میں اہل لسان (مسلم وغیر مسلم اور مؤحد و مشرک) کی کوئی تمیز نہیں ہوتی۔ نیز اسے سمجھے بغیر علم بلاغت کے ایک باب کو جو اسی انداز کلام سے متعلق ہے نہیں سمجھا جاسکتا اور کل فاعل مرفوع کے مسئلہ نحو یہ کہ سمجھے بغیر قرآن ناممکن ہونے کی طرح علم نحو کے اس مسئلہ کو بھی جزو بدن بنائے بغیر قرآن شریف کے سینکڑوں مقامات جہاں پر اللہ تعالیٰ نے بطور واحد متکلم معظم لنفسہ کے انداز بیان کے ساتھ ارشادات فرمائے ہیں کسی کی سمجھ میں نہیں آسکتے ہیں ایسے میں لسان القرآن کے اس ضروری حصہ، کلام اللہ کے سینکڑوں ایسے مقامات کو سمجھنے کے لیے اس موقوف علیہ مسئلہ اور علم نحو کے اس مسئلہ اصول سے اعتنائی برتنے والے حضرات قرآن شریف کا کیا ترجمہ و تفسیر پڑھاتے ہوں گے، مراد الہی کو کیا سمجھیں ہوں گے، اُن سے پڑھنے والوں کو کچھ فہمی کے سوا اور کیا ملتا ہوگا؟ سچ کہا گیا ہے

بہ ہمی مکتب و ہمی ملا..... حال اسلام زہیوں شدہ است

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں ہمارا تجربہ و تجزیہ کچھ اس طرح ہے کہ اس غلطی میں تمام حضرات کی ذہنیت یکساں نہیں ہوتی بلکہ اُن میں غالب اکثریت ان حضرات کی ہوتی ہے جنہیں درست و نادرست کی تمیز ہی نہیں ہے جبکہ بعض میں درست و نادرست کی تمیز کرنے کی صلاحیت موجود ہونے کے باوجود محض اکابر پرستی کی بنیاد پر اس طرف توجہ دینے کی توفیق سے محروم ہوتے ہیں گویا علمی صلاحیت رکھنے اور صحیح و غلط کی تمیز کرنے کی استطاعت کے باوجود اکابر پرستی کی اندھی تقلید نے اُن کی بصیرت کو محدود کر رکھا ہے جس کے زہر آلود حصارِ ذہنی سے نکل کر کھلی فضاء میں دیکھنے اور رب کریم جل مجدہ الکریم کی اس لامتناہی علوم و معارف کے حامل کتاب میں ماحولیاتی آلودگی سے پاک و آزاد ذہن



و دماغ کے ساتھ غور و فکر کرنے کو وہ پسند نہیں کرتے ہیں اور اتنا سوچنا بھی انہیں نصیب نہیں ہوتا کہ اللہ کی اس لامتناہی علوم کی حامل کتاب کا ترجمہ اُس کی اصل زبان سے غمی زبان میں ہمارے جن اسلاف نے کیا ہے وہ بھی انسان ہی تھے جن سے اس مشکل کام میں کچھ کمزوریوں کا رہ جانا ناممکن تھا۔ ان دونوں کے علاوہ تیسرا طبقہ اُن حضرات کا ہے جو از خود درست و نادرست کی تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے نہ اسلاف کے کردار سے واقف ہے بلکہ ماحول کے رنگ میں رنگین ہے یعنی مساجد و مدارس کے موجودہ ماحول میں اسی غلط روش کو مزوج پا کر اس کے ساتھ مانوس ہو چکے ہیں، خلاف حقیقت کو حقیقت تصور کر چکے ہیں اور مکھوسی ماحول کے اسیر بن چکے ہیں جس میں یہ مجبور ہیں۔ اندھی تقلید چاہے غلط ماحول کی ہو یا اکابر پرستی کی بہر حال اُس کا انجام ہر جگہ ایسا ہی ہوتا ہے جیسے بسم اللہ شریف کے ان غلط ترجموں کی ترویج کی شکل میں ظاہر ہو رہا ہے اور یہ غلطی صرف بسم اللہ شریف کے ترجمہ میں مذکورہ غلطیوں کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ قرآن و حدیث کے سینکڑوں مقامات اور بھی ایسے ہیں جن کے تقلیدی تراجم و تشریح اسی طرح یا اس سے بھی زیادہ غلطیوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے طرح طرح کے ٹھوک و شبہات کو جنم دے رہی ہیں۔ اللہ تعالیٰ طبقہ علماء کو توفیق دے کہ وہ قرآن شریف کو اپنے اکابرین کی آراء و اقوال پر منحصر سمجھنے کے گناہ سے بچے۔ آمین

وَاللّٰهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالٰی اَعْلَمُ بِاَسْرَارِ كَلَامِهِ اَللّٰهُمَّ اَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا جُهْدُ الْمُقِلِّ  
فَضَاءٌ لِحَقِّ كَلَامِكَ عَلٰی فَتَقَبَّلْهُ مِنِّيْ وَ اَنْتَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ بِحُرْمَةِ نَبِیِّكَ  
الْكَرِیْمِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاٰلِہٖ الطَّیِّبِیْنَ الطَّاهِرِیْنَ وَصَحَابَتِہٖ اَجْمَعِیْنَ۔

حَرَّرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِیْفُ

پیر محمد چشتی

☆☆☆☆☆



## حوالہ جات

- (۱) مشکوٰۃ شریف، باب الاعتصام بالکتاب والسنة .
- (۲) الاعراف، 23. (۳) الانبیاء، 89. (۴) القصص، 24.
- (۵) المائدہ، 118. (۶) المومنون، 118. (۷) البقرہ، 201.
- (۸) الحجر، 9. (۹) الخاشیۃ، 25-26.
- (۱۰) همع الهوامع مع جمع الجوامع، ج 1، ص 60، مطبوعہ تہران.
- (۱۱) شرح اشمونی مع حاشیۃ الصبّان، ج 1، ص 111، مطبوعہ طہران.
- (۱۲) ربع الابرار للزمخشری، ص 13.
- (۱۳) ص 29.

☆☆☆☆☆

## پگڑی کی شرعی حیثیت

سوال یہ ہے کہ میں نے ایک چھوٹی سی مارکیٹ چند دوکانوں پر مشتمل تعمیر کی ہے جس کو مارکیٹ ریٹ کے مطابق مروجہ پگڑی پر فروخت کرنا چاہتا ہوں جس کے مطابق اصل جائیداد کا میں خود مالک رہوں گا لیکن حق قبضہ اور ان سے ہر طرح نفع اٹھانے کا حق ان لوگوں کو ملے گا جن پر یہ فروخت کر کے میں قبضہ کے عوض پگڑی کے نام پر بیکسٹ وصول کروں گا اور آئندہ جب بھی قبضہ خریدنے والا شخص یا اس کا وارث اپنے اس حق قبضہ کو بیچنا چاہے گا تو اس وقت کی قیمت کے مطابق وہ سب سے پہلے مجھے یا میرے بعد میرے ورثاء کو پیش کرے گا۔ اگر ہم نے مارکیٹ کے مطابق حق قبضہ کی رقم ادا کر کے یہ جائیداد واپس کر لی تو یہ ہمارا حق ہے ورنہ ہمارے انکار یا ہماری عاجزی کی صورت میں وہ جس کسی پر بھی بیچے گا بیچ سکتا ہے۔ ہم کو اعتراض کا کوئی حق نہیں ہوگا لیکن ہمارا کرایہ مقررہ اصول کے مطابق ہم کو ملتا رہے گا۔

کچھ علماء نے ہم کو بتایا کہ پگڑی کا یہ طریقہ حرام و رشوت ہے۔ انہوں نے مولانا مفتی محمد رفیع ثنائی اور مفتی محمد شفیع وغیرہ مفتیان کرام کے حوالہ سے ہم کو ڈرایا ہے۔ مہربانی فرما کر اس کی شرعی حیثیت آواز حق کی قریبی اشاعت میں شائع کر کے ثواب دارین حاصل کریں۔

جواب کا منتظر..... وارث خان، 32/6 شیرگڑھ بازار، مردان

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اں اہم اور غیر معمولی مسئلہ کی شرعی پوزیشن تک پہنچنے سے قبل درج ذیل شرعی اصول و ضوابط سمجھنا ضروری ہے!

پہلا اصول :- جائز و ناجائز ہونے کے حوالہ سے احکام شرعیہ کی گیارہ (۱۱) قسمیں ہیں:



فرض، واجب، سنت، مؤکدہ، سنت غیر مؤکدہ، مستحب..... حرام، مکروہ تحریم، اساعت، مکروہ تنزیہ خلاف اولیٰ۔ یہ دس اقسام تقریباً ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ ان سب کے آخر میں ایک ایسا شرعی امر بھی ہے جس کو مباح کہا جاتا ہے گویا بشمول مباح کے کل احکام فقیہ کی گیارہ اقسام ہیں۔

**دوسرا اصول:**۔ ان احکام شرعیہ کو قرآن شریف میں حدود اللہ کہا گیا ہے۔ جنکی حدیں، احکام، ذمہ داری، جغرافیائی حدود ایک دوسرے سے ایسے ہی جدا ہیں جیسے ایک بڑے دریائے اوپر نیچے نکالی گئیں نہروں کی حدود درستی، حدود سیرابی ارض وغیرہ حقوق و احکام جدا ہیں۔

**تیسرا اصول:**۔ جو مسئلہ چاہے جدید ہو یا قدیم قرآن و حدیث اور اجماع اُمت میں اُسے ان مذکورہ حدود اللہ میں سے کسی کے زمرہ میں شمار کیا گیا ہو، اس کو اسی درجہ اور اسی حد میں محدود سمجھ کر اس کے ہر فرد پر ہر جگہ ہر مکلف پر عمل کرنا لازم ہے ورنہ بدعت یا معصیت یا کفر تک ہو سکتا ہے اور جس مسئلہ کا شریعت محمدی ﷺ کی ان بنیادی دلائل میں واضح طور پر مذکورہ حدود اللہ کے کسی خاص زمرہ میں ہونے کا ثبوت موجود نہ ہو تو اس کو ان میں سے کسی ایک کے زمرہ میں شامل کرنے کی غرض سے

قرآن و حدیث ہی کی روشنی میں اجتہاد کرنا کی ضرورت ہوتی ہے۔ مجتہدین کرام و اصحاب مذاہب، امامان دین و پیشوایان اسلام کا قیاس و استسنان اسی اجتہاد کا دوسرا نام ہے۔ اجتہاد کے ذریعہ سے جدید پیش آمدہ مسائل کو علت مشترکہ کی بنا پر حدود اللہ میں سے جس منصوص علیہ حکم کے تحت مندرج

سمجھ کر اس پر اصل حکم (مقتیس علیہ) کے احکام جاری کئے جاتے ہیں۔ وہ 100% اصل کی طرح قطعی و یقینی نہیں ہو سکتے بلکہ صراحۃً غیر منصوص علیہ ہونے کی وجہ سے اور اجتہاد کرنے والے مجتہد و مغالطہ لگنے کے احتمال کی وجہ سے ظنی ہی ہوتے ہیں جس وجہ سے اس کے برعکس اجتہاد کی بھی گنجائش

موجود ہوتی ہے۔ اسی بنا پر غیر منصوص علیہ مسائل میں سے بعض میں متعدد و متضاد اجتہادات کے نتیجہ میں متضاد احکام کے زمرہ میں انہیں اندراج کرنیکی ہزاروں مثالیں فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں کیوں کہ ظنی اور غیر یقینی ہونے کی وجہ سے ایسے مسائل میں اجتہادی اختلاف کی بڑی گنجائش

موجود ہوتی ہے۔

**چوتھا اصول:**۔ مذکورہ حدود اللہ و احکام شرعیہ کے ثبوت میں عرف عام کو بڑا دخل ہوتا ہے یہاں تک کہ انداز اجتہاد کی خصوصیت سے قطع نظر کر کے تمام مذاہب فقہیہ کا متفقہ فیصلہ ہے کہ ”الآخکام لنبی علی العرف“، یعنی مذکورہ احکام شرعیہ کی نوعیت کو متعین کرنے کی بنیاد عرف عام پر ہے۔

**پانچواں اصول:**۔ عرف خاص (کسی خاص علاقہ یا شہر یا ملک کے لوگوں کا مشہور و معروف عمل جس کو اس جگہ کے چھوٹے بڑے سب جانتے ہوں) احکام شرعیہ کے لیے وجہ بنا اور دلیل تخصیص یا جدید پیش آمدہ مسائل کو احکام مذکورہ میں سے کسی خاص نوعیت کے تحت مندرج کرنے کے لیے

سبب بن سکتا ہے یا نہیں، یہ اپنی جگہ ایک مستقل ظنی مسئلہ ہے۔ سلف صالحین میں سے بعض فقہا کرام اور مجتہدین نے اس کو بھی عرف عام کی طرح دلیل تخصیص اور وجہ بنا احکام قرار دیا ہے لیکن بعض نے غیر معتبر جانا ہے۔ جنہوں نے اس کو عرف عام کی طرح معتبر جانا ہے ان کے اجتہاد کے مطابق عرف

خاص کی بنا پر جدید پیش آمدہ مسائل کو حدود اللہ کے مذکورہ اقسام میں سے جس کے تحت بھی شمار سمجھا جائے گا، دیگر مسائل اجتہادیہ کی طرح ہی ان پر عمل بھی اصل (منصوص علیہ بالواسطہ یا بلا واسطہ) کے جملہ حقوق و احکام جاری ہونگے اور جن مجتہدین کرام نے اسے غیر معتبر جانا ہے ان کے نزدیک

ان جدید پیش آمدہ مسائل کی شرعی حیثیت کو متعین کرنے کے لیے کوئی اور دلیل تلاش کرنا لازم ہے اس لیے کہ دین اسلام کا دین فطرت ہونے اور قیامت تک پیش آنے والے تمام مسائل کی شرعی حیثیت کا حدود اللہ کی مذکورہ گیارہ اقسام فقیہ کے حوالہ سے متعین ہونے اور ان کی تعین و تشخیص کرنے کی مسؤلیت پر بلا اختلاف سب کو اتفاق ہے۔

**چھٹا اصول:**۔ حقوق مجردہ عن الملک یعنی وہ حقوق جو ملکیت عین کے بغیر کسی کو حاصل ہیں، کی دو قسمیں ہیں؛

پہلی قسم:۔ جو من حیث انہ لدفع الضرر حاصل ہوں جیسے حق شفعہ، حق مرور، حق شرب



یعنی غیر مملوک نہر سے خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پلانے کا حق، اسی طرح حق شرب یعنی سرکاری مملوکہ زمین یا پہاڑ سے نکلنے والے چشمہ وغیرہ سے زمین کو پانی دینے کا حق، اسی طرح ایک سے زیادہ بیویوں کے خاوند کی نسبت اس کی ہر ایک بیوی کو بیعت مع الزوج کے نمبر کا حق وغیرہ وغیرہ۔

دوسری قسم :- جو من حیث انہ ثابت اصالة لا لدفع الضرر ہیں جیسے دوکان یا مکان بنا کر اس کے متعلقہ فوائد و تصرفات کو حاصل کرنے کے حقوق وغیرہ، ان میں سے قسم اول کی خرید و فروخت یا اس کا عوض لینا ناجائز و نامشروع ہے جبکہ قسم دوم کی خرید و فروخت بالاجماع جائز و مشروع فی الدین ہے۔

کل مذاہب اہل اسلام کے مجتہدین فقہاء کرام کے نزدیک ان مسلمہ اصولوں کو بطور تمیز ذہن نشین کرنے کے بعد موجودہ دور کے مروجہ پگڑی کی خرید و فروخت سے متعلق سوال کے جواب کو سمجھنا بہت آسان ہو گیا، اس لیے کہ جب یہ قرآن و حدیث، اجماع امت سے متصادم نہیں ہے بلکہ سلف صالحین، مجتہدین کی تصریحات کے بھی خلاف نہیں ہے لہذا کسی مشروع فی الدین کی ضد نہ ہونا اور ممنوع فی الدین کے زمرہ میں صراحتاً یا ضمناً داخل نہ ہونا مشہور بالا اجتہاد، صاحب فراست فقہاء کرام سے اس کی ممنوعیت و عدم جواز منقول نہ ہونا ہی اس کا مشروع و مباح فی الدین ہونے کے لیے کافی دلیل ہے۔ حدیث شریف میں آیا ہے:

”إِنَّ اللَّهَ قَرَضَ قَرَأِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا وَحَرَّمَ حُرْمَاتٍ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا وَحَدَّ حَدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَسَكَّتْ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نَسْيَانٍ فَلَا تَبْخَثُوا عَنْهَا“ (۱)

بے شک اللہ تعالیٰ نے بہت سے احکام لازم کیے ہیں انہیں ضائع مت کرو اور بہت سی چیزوں کو ممنوع قرار دیا ہے، انہیں بھی پامال مت کرو اور اللہ نے اپنے احکام کی حدیں بھی مقرر فرمائی ہیں، اُن سے بھی تجاوز مت کرو اور بہت سی چیزوں سے متعلق دیدہ و دانستہ سکوت فرمایا ہے،

انہیں موضوع بحث مت بناؤ۔

لہذا سوال میں مذکور مروجہ پگڑی کی خرید و فروخت کے جائز ہونے میں کسی قسم کا تردد یا شک نہیں ہونا چاہئے۔ اس کے جواز اور مشروع فی الدین ہونے کے لیے صرف یہی نہیں ہے بلکہ قدیم الایام سے معتبر ترین فقہاء کرام سے بھی اس کے جواز کا فتویٰ صراحتاً ثابت ہے، فقہ حنفی کے نہایت معتبر و مشہور امام ہلکی نے فتاویٰ در مختار کے اندر کتاب البیوع کے باب بیع الصرف کے آخر میں لکھا ہے:

”فَأَقُولُ عَلَىٰ اِغْتِيَابِهِ يَنْبَغِي أَنْ يُفْتَىٰ بِأَنَّهُ مَا يَقَعُ فِي بَعْضِ الْأَسْوَاقِ مِنْ خَلْوِ الْخَوَانِصِ لَا يَزِمُ وَيُصِيرُ الْخَلْوُ فِي الْخَانُوتِ حَقًّا لَهُ فَلَا يَمْلِكُ صَاحِبُ الْخَانُوتِ إِخْرَاجَهُ مِنْهَا وَلَا إِجَارَتَهَا لِغَيْرِهِ وَلَوْ كَانَتْ وَقْفًا“

عرف خاص کو معتبر سمجھنے کی صورت میں کہوں گا کہ بعض بازاروں میں دوکانوں کی پگڑی کا جو کاروبار ہوتا ہے، مناسب ہوگا کہ اس کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا جائے کہ دوکان کی پگڑی اس کا حق بن جائے۔ اس کے بعد صاحب دوکان کو اسے دوکان سے نکالنے کا کوئی حق نہیں ہوگا اور اس دوکان کو اس کے بغیر کسی اور کو کرایہ داری پر دینے کا حق بھی اسے حاصل نہیں ہوگا اگرچہ یہ دوکان وقف کی جائیداد ہو تب بھی۔“

اہل علم حضرات کو چاہئے کہ متعلقہ مسئلہ کی بابت ”در مختار“ کے اس غیر معمولی فتویٰ بالخصوص ”وَلَوْ كَانَتْ وَقْفًا“ کے باطنی الفاظ پر غور کریں، اس لیے کہ کلمہ و صلیہ کے مدخل کی نفیض کا ادلیٰ بالجزا ہونا باغث کا جو مسلمہ اصول ہے اس کے مطابق اس عبارت کا واضح مطلب یہی ہوگا کہ پگڑی والی جائیداد اگر وقف الماک نہ ہو بلکہ ذاتی جائیداد ہو تو پگڑی کا کاروبار بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اس جملہ سے قبل مذکورہ زور دار الفاظ میں پگڑی کے کاروبار کو جائز قرار دینے کے بعد اس فقرہ کو اضافہ کرنے کی ضرورت مصنف کو اس لیے بھی محسوس ہوئی ہوگی کہ اوقاف کی جائیداد کو تین سال سے زیادہ مدت کے لیے کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے۔ اسی در مختار کی جلد دوم کی کتاب الا جارہ کے صفحہ اول پر ہے:



”وَلَمْ تَزِدْ فِي الْأَوْقَافِ عَلَى ثَلَاثِ سِنِينَ“

اوقاف کی جائیداد میں کرایہ داری کی مدت تین سال سے زیادہ جائز نہیں ہوگی۔

جبکہ پگڑی کی کثیر رقم یک مشت وصول کر کے متعلقہ وقف کی مصالحو شرعی مفاد میں صرف کرنے کی صورت میں عرف کی بنا پر غیر معینہ مدت دراز تک کے لیے وقف کی جائیداد کو کرایہ پر دینا جائز ہوتا ہے تو ذاتی و مملوکہ جائیداد میں حق تصرف و قبضہ کو پگڑی کی شکل میں بیچ کر نفس جائیداد کو غیر معینہ مدت تک کے لیے کرایہ پر دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ دراصل عرف عام کے مطابق پگڑی پر دیئے جانے والی ہر جائیداد میں دو الگ الگ چیزیں ہیں:

پہلی چیز:- مالک جائیداد یا نگران و متولی کا اپنے حق تصرف و قبضہ کو پگڑی کی رقم کے عوض خریدار کے ہاتھ پر فروخت کرنا ہے۔

دوسری چیز:- منافع اور حق تصرف و قبضہ سے قطع نظر نفس جائیداد کو کرایہ پر دینا ہے۔

ان دونوں کے شرعی احکام بھی ایک دوسرے سے جدا ہیں لیکن جیسے امر اول کے مطابق شیئ مبیع یعنی پگڑی کی رقم اور امر دوم کے مطابق کرایہ داری کی حسب فیصلہ ماہواری رقم کی وصولی کا حقدار صرف اور صرف جائیداد کا مالک ہی ہے۔ اسی طرح پگڑی کی رقم اور ماہوار طے شدہ کرایہ ادا کرنے کا ذمہ دار بھی فقط وہی شخص ہوگا جس نے حق تصرف و قبضہ پگڑی کے نام سے خریدا ہے۔ اگر اس نے اپنا حق تصرف و قبضہ کسی دوسرے شخص پر فروخت کیا تو وہ بھی نفس جائیداد کے مالک یا متولی کو طے شدہ ماہواری کرایہ ادا کرنے کا ایسا ہی ذمہ دار ہوگا جیسے پگڑی کی رقم ادا کرنے کا ذمہ دار ہے علیٰ ہذا القیاس۔ اور امر اول کے مطابق مبیع اور امر دوم کے مطابق نفس جائیداد چونکہ ایک ہی چیز کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے سے ناقابل انفکاک بلکہ متمتع الانفکاک ہیں لہذا طے شدہ کرایہ کے مطابق ماہوار کرایہ کی ادائیگی فقط اسی شخص پر واجب ہوگی جو بالفعل اس جائیداد پر قابض و متصرف ہوگا اور ان دونوں چیزوں کا ایک دوسرے سے متمتع الانفکاک ہونے کی مجبوری کی بنا پر عقد اجارہ و کرایہ داری کے

لیے صراحتاً مدت کی تعیین نہ ہوتے ہوئے بھی کرایہ داری کا فیصلہ جائز قرار پاتا ہے، اس لیے کہ ”الْفُرُوزَاتُ تُبَيِّحُ الْمُحَدِّذَاتِ“ تاہم اس کرایہ داری کی مدت مجہول محض بھی نہیں جو کرایہ داری و عقد اجارہ کے فساد کا سبب بنے بلکہ مدت مدید و عرصہ دراز ہونے کے باوجود معلوم بھی ہے اس لیے کہ پگڑی کی صورت میں عقد بیع کے ساتھ ہی منعقد ہونے والا یہ عقد اجارہ قضیہ عرفیہ عامہ ہے جس کے اندر نسبت محمول الی الموضوع دائم ہوتی ہے جب تک ذات موضوع متصف ہو وصف عنوانی کے ساتھ ہے:

”كُلُّ إِنْسَانٍ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ دَائِمًا مَا ذَامَ مُكْلَفًا“

ہر انسان پر نماز پڑھنا لازم ہے جب تک وہ مکلف رہتا ہے۔

”كُلُّ صَاحِبِ نِصَابٍ تَجِبُ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ دَائِمًا مَا ذَامَ جَامِعًا لِلشَّرَاطِطِ“

ہر صاحب نصاب پر ہمیشہ ادا زکوٰۃ لازم ہے جب تک وہ اس کی شرائط پر پورا اترتا ہو۔

نحوی مثال جیسے:

”كُلُّ فَاعِلٍ مَرْفُوعٍ دَائِمًا مَا ذَامَ فَاعِلًا“

ہر فاعل ہمیشہ مرفوع ہوتا ہے جب تک وہ وصف فاعلیت کے ساتھ متصف ہو۔

صرنی مثال جیسے:

”كُلُّ رَاوٍ وَبَاءٍ وَقَعْنَا بَعْدَ الْفَتْحَةِ تَبْدَلَانِ بِالْأَلْفِ دَائِمًا مَا ذَامَتْ بَاهِذِهِ الْمَثَابَةُ“

ہر ”راو“ و ”باء“ جو فتح کے بعد واقع ہو، ہمیشہ الف کے ساتھ بدل جاتے ہیں جب تک بعد الفتحہ واقع ہونے والی صفت کے ساتھ متصف ہو۔

جیسے ان سب مثالوں میں موضوع کا محمول کے ساتھ متصف رہنے کی مدت معلوم ہے کہ جب تک وہ وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے گا اس وقت تک نسبت محمول کے ساتھ بھی متصف رہے گا۔ یہی اس عقد اجارہ و کرایہ داری کی مدت بھی معلوم ہے اس لیے کہ یہاں پر بھی وہی قضیہ



عرفیہ عامہ اور وہی معنی مقصود ہے، پیش نظر مسئلہ میں قضیہ عرفیہ عامہ اس طرح ہوگا:

”كُلُّ قَابِضٍ هَلْبِهِ الْحَانُوتُ يَجِبُ عَلَيْهِ آدَاءُ الْأَجْرَةِ إِلَى مَا لِكَيْهَذَا إِنَّمَا مَذَامُ قَابِضًا“

اس پگڑی والی دوکان کے ہر بالفعل قابض پر اس کا کرایہ مالک کو ادا کرنا ہمیشہ لازم ہوگا جب تک وہ اس پر قابض رہے گا۔

لہذا عقد اجارہ و کرایہ داری کے جواز و صحت کے لیے جس حد تک مدت اجارہ کا معلوم ہونا ضروری ہے تاکہ مدت اجارہ کے حوالہ سے پیدا ہونے والے اندیضہ منازعت کا انسداد ہو اس حد تک یہاں پر بھی قضیہ عرفیہ عامہ کی شکل میں مدت اجارہ معلوم ہے جس سے اندیضہ منازعت کا مکمل انسداد ہو رہا ہے۔ سوال میں مذکور مرتبہ پگڑی کی خرید و فروخت سے متعلق حضرت امام حنفی کے مذکورہ فتویٰ کی روایت میں پگڑی پر فروخت ہونے سے قبل و بعد، بائع و مشتری اور آجر و مستاجر کے حوالہ سے اس مسئلہ کے متعلق حاصل ہونے والے چند احکام و نتائج کا ذکر کرنا بھی مناسب سمجھتا ہوں تاکہ مسئلہ عوام و خواص کے سامنے بے غبار ہو سکے۔

○ مالک جائیداد کو پگڑی پر فروخت کرنے سے قبل اس جائیداد پر ملک تام حاصل تھا۔

○ پگڑی پر فروخت کرنے کے بعد ملک تصرف و قبضہ کا عوض وصول کرنے کی بنا پر اب اس کو ملک تام کی بجائے ملک ناقص حاصل ہے۔

○ پگڑی پر خریدنے والے فریق پر حسب معاہدہ ماہوار کرایہ ادا کرنا فرض و لازم ہے۔

○ پگڑی پر خریدنے والے فریق پر اس جائیداد کو ایسا نقصان پہنچانا حرام ہے جس سے وہ ناقابل استعمال، ناقابل انتفاع ہو جائے یا کرایہ پر دینے کے قابل نہ رہے۔ اس حکم امتناعی کے ماسواہر طرح اس پر تصرف کرنے، بیچنے، ہبہ کرنے، مہر میں دینے، عطیہ کسی کو دینے، اجارہ پر دینے۔ الغرض ہر قسم تصرف کرنے کا حق اسے حاصل ہے جبکہ پگڑی پر بیچنے والے فریق کو اس کے

کسی بھی عمل پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہے۔

پگڑی پر خریدنے والا فریق جب اسے فروخت کرنا چاہے گا تو اس پر فرض ہے کہ سب سے پہلے اس کے مندرجہ یعنی اصل مالک کو آگاہ کرے، اس لیے کہ مشترکہ جائیداد میں حصہ کو خریدنے کا اولین حق جیسے اس کے شریک کو حاصل ہے اسی طرح اپنے اس ملک ناقص کے حق تصرف و قبضہ کو خریدنے کا اولین حق بھی اسی کو حاصل ہے۔ اس کی طرف سے نفی میں جواب ملنے تک کسی اور پر فروخت نہیں کر سکتا۔

پگڑی پر خریدنے والے شخص کی موت کے بعد اس کے دیگر ماترکہ ورثاء کے درمیان تقسیم ہونے کی طرح اس کو بھی جملہ ماترکہ میں شمار کر کے ورثاء کے مابین تقسیم کرنا فرض ہے۔

حق قبضہ و تصرف پگڑی پر فروخت کرنے کے بعد نفس جائیداد من حیث الا جارہ کے موجود و مالک کی موت کی صورت میں بھی اس کی اس ملک ناقص والی جائیداد من حیث الا جارہ کو اس کے جملہ ترکہ میں شمار کر کے تقسیم کرنا فرض ہے۔

پگڑی پر فروخت کرنے کے بعد اصل مالک جائیداد کی ملکیت اس میں ناقص ہونے کی طرح پگڑی پر خریدنے والے کی ملکیت بھی اس پر ناقص ہے۔

○ ملکیت دونوں کی ناقص ہے لیکن جہت نقصان جدا جدا ہیں اس لیے کہ خریدنے والا محض حق تصرف و قبضہ کا مالک ہے، نفس رقبہ من حیث رقبہ کا نہیں ہے۔ موجود مالک نفس رقبہ کا من حیث الرقبہ یا من حیث الا جارہ مالک ہے، حق تصرف و حق قبضہ کا مالک نہیں ہے۔ پگڑی پر فروخت ہونے والی جائیداد کی قبل البیع و بعد البیع دونوں حالتوں میں دو جدا گانہ حیثیتیں ہیں:

اول:- جائیداد من حیث حق التصرف والقرار۔

دوم:- حق تصرف اور حق قرار و قبضہ سے قطع نظر محض نفس جائیداد ہونے کی حیثیت، جن کو عقلاء و مناطقہ کی اصطلاح میں مرتبہ بشرطی اور مرتبہ لا بشرطی بھی کہتے ہیں۔



فروختگی سے قبل متعلقہ جائیداد ان دونوں حیثیتوں کے اعتبار سے ایک ہی شخص کی ملکیت تھی جس وجہ سے اسے ملک تام کا مالک کہا جاسکتا تھا۔ اسی ملک تام کی بنیاد پر خرید و فروخت کے حوالے سے شرعی احکام کے مطابق ہر ایک حیثیت سے اپنی جائیداد کو فروخت کرنے کا اسے مکمل اختیار حاصل تھا، جس سے فائدہ اٹھا کر اس نے عرف عام کے مطابق عمل کرتے ہوئے اذل حیثیت یعنی بشرطی کے اعتبار سے پگڑی لے کر فروخت کر دی اور دوم حیثیت یعنی لا بشرطی کے اعتبار سے نفس جائیداد کو اپنے ملک میں باقی رکھ کر کرایہ پر چڑھا دی۔ یہ دونوں تصرف اس نے ملک تام کے مالک ہونے کے وقت کیا لہذا دونوں ایسے ہی بلا شک و تردید جائز ہیں جیسے دوسری حیثیت کے اعتبار سے یعنی لا بشرطی اور نفس جائیداد کو بیع قطعی بیچنا اس کے لیے جائز تھا لیکن بشمول پگڑی پر فروخت ہونے والی جائیداد کسی بھی چیز کو بشرط لاشی بیچنا کسی بھی مذہب میں جائز نہیں ہے۔ لہذا عرف عام کے مطابق پگڑی پر فروخت کرنے کی مذکورہ صورت میں جو صورتیں ممنوع و ناجائز ہیں وہ لازم نہیں اور جواز لازم ہیں وہ ناجائز نہیں۔

زیر نظر مسئلہ کی مذکورہ دونوں جائز صورتوں کی ایسی مثال ہے جیسے نماز میں قرأت القرآن جو قرأت القرآن من حیث انہ قرأت القرآن کے اعتبار سے یعنی لا بشرطی کے مرتبہ میں فرض و رکن الصلوٰۃ ہے جس کے بغیر نماز جائز ہی نہیں ہوگی اور جو قرأت القرآن من حیث الفاتحہ و ضم السورۃ واجب ہے جس کے بغیر نماز ناقص ہوگی۔ فقہا احناف کی طرف سے پیش کردہ اس تفصیل کے بغیر اہل حدیث حضرات کی طرف سے فرضیت قرأت فاتحہ پر دلیل کے طور پر پیش کی جانے والی مرفوع حدیث ﴿لَا صَلَوةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ﴾ کا اور کوئی تسلی بخش جواب ہی نہیں ہے۔

ہدایہ اولین کتاب الصلوٰۃ کے صفحہ 97 پر لکھا ہوا موجود ہے؛

”فَقَرَأَتْ الْفَاتِحَةَ لَا تَتَعَيْنُ رُكْنًا عِنْدَنَا وَكَذَٰلِكَ السُّورَةُ إِلَيْهَا“

قرأت فاتحہ اور اس کے ساتھ دوسری سورۃ ملا نا ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی رکن صلوٰۃ و فرض نہیں ہے۔

جہات بدلنے سے ایک چیز کا متضاد احکام کا حامل ہونا۔

ایک چیز پر ایک وقت میں مختلف احکام لاگو ہونے کے جواز کی ہزاروں مثالیں موجود ہیں۔ تاہم شامیہ کی ج 4 ص 19 میں حقوق مجردہ کا عوض لینے کے جواز و عدم جواز کے ضمن میں لکھا ہے کہ ایک شخص اپنے مملوک غلام سے متعلق موت سے قبل جب اس پر اس کی ملکیت تام تھی، اس طرح جائز وصیت کی کہ اس کا رقبہ من حیث الرقبۃ ایک شخص کو دیا جائے اور اس کی خدمت و منافع کا مالک دوسرے شخص کو بنادیا جائے۔ اس کے بعد وصیت کرنے والا شخص خود وفات ہوا۔ اس کے ورثاء نے اس کی اس جائز وصیت کو نافذ کیا تو جس کے لیے رقبہ من حیث الرقبۃ کی وصیت کی تھی وہ محض اسی کا مالک ہوگا۔ منافع و خدمت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا اور جس کے لیے منافع و خدمت کی وصیت کی گئی تھی وہ بھی صرف خدمت لینے کا مالک ہوگا رقبہ کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اس مثال میں مالک رقبہ و مالک خدمت میں سے ہر ایک کی ملکیت ناقص ہے جس کی پکا پھٹن میں سے ایک کو بھی دوسرے کی ملک میں دخل انداز ہونے کا قطعاً کوئی حق نہیں ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر و مہتممہ اللہ الرحمنی نے ”الفقہ الاسلامی و ادلہ“ کی جلد 5 کے صفحہ 492 پر ملک تام و ناقص پر تفصیل سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے؛

”ایک شخص موت سے قبل دو اشخاص کے لیے اپنے مکان یا زمین کی اس طرح جائز وصیت کرتا ہے کہ مکان کی ملکیت ایک کو دی جائے اور تاحیات اس میں رہائش رکھنے کا حق دوسرے کو دیا جائے۔ اسی طرح زمین کی ملکیت ایک کو دی جائے اور تاحیات اس میں کاشت کر کے فائدہ اٹھانے کا حق دوسرے شخص کو دیا جائے تو وہ دونوں اپنے اپنے حق میں کی گئی وصیت کے مالک ہوں گے ان میں سے کسی کو بھی دوسرے کی مذکورہ ملک میں دخل اندازی کرنے کا حق نہیں پہنچتا۔ اسی طرح پیش نظر مسئلہ میں بھی ملک تام کا مالک پگڑی کے نام پر عوض وصول کر کے جائیداد کو اس کی جہت قبضہ و حق القرا اور حق تصرف کے اعتبار سے فروخت کرے اور اس کی جہت رقبہ من حیث الرقبۃ یا عین من حیث العین کو اپنی ملکیت میں باقی رکھ کر اسی خریدار کو قابض کو



کرایہ پر دے، تو اس میں شرعاً کون سا حرج، حرام، رشوت، ربا یا عدم جواز کا پہلو نکلتا ہے جبکہ عرف عام کے مطابق مسلمہ پیشروان اسلام اور فقہاء کرام نے بھی بلا شک و تردید اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہوا ہے۔“

ڈاکٹر وہبہ اللہ الرحمیلی نے لکھا ہے:

”وَقَدْ جَرَى الْعُرْفُ بِالْفَرَاغِ بَعْوَضَ“ (۲)

مالک جائیداد کا پگڑی لے کر حق تصرف و قبضہ سے فارغ ہونے پر عرف عام جاری ہے۔

اہل علم جانتے ہیں کہ الفقہ الاسلامی وادلتہ کے اس فتویٰ کی بنیاد فتاویٰ درالمختار کا وہ فتویٰ ہے جسے ہم گزشتہ صفحات میں بقید جلد و صفحہ بیان کر چکے ہیں اور یہ بھی واضح ہے کہ اس فتویٰ جواز کے ساتھ امام حنفی ہی مفرد نہیں ہیں بلکہ ان کے بعد والے مجتہدین نے بھی بلا اختلاف وہی فتویٰ جواز صادر فرمایا ہے، جو انہوں نے فرمایا تھا۔ اگر یہ فتویٰ ناقابل یقین ہوتا تو کم از کم درمختار کی تشریح و توضیح کرنے والے حضرات نے اس کی نشاندہی کی ہوتی جبکہ معاملہ اس کے برعکس ہے اس لیے کہ درمختار کے معراج اصحاب اجتہاد شارحین نے اس کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے اس کی تائید میں اور بھی متعدد جزئیات کے ساتھ اصحاب اجتہاد فقہاء کرام کے فتاویٰ جواز کو ہی نقل فرمایا ہے، جیسا سید احمد طحطاوی نے درمختار کی شرح طحطاوی جلد 3، صفحہ 9 سے 10 تک امام علاؤ الدین حنفی رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کی تائید میں بہت کچھ تحریر کرنے کے ساتھ جائیداد موقوفہ میں پگڑی کے جواز و عدم جواز کی متعدد صورتوں کو بیان کرنے کے بعد جائیداد مملوکہ میں پگڑی کے جواز کو بے غبار کرتے ہوئے لکھا ہے:

”وَاعْلَمَ أَنَّ الْخُلُوعَ يَنْبُتُ فِي الْأَرْضِ الْمَمْلُوكَةِ“

یقین کریں کہ مملوکہ زمین میں پگڑی ثابت ہوتی ہے۔

اس کے بعد فرمایا:

”وَأَنَّ الْخُلُوعَ يَتَحَقَّقُ وَلَوْ الْأَرْضُ مَمْلُوكَةً عَلَى مَا عَلَيْهِ الْفَتْوَى“

اس کے بعد مطلق پگڑی کی چاہے جائیداد موقوفہ میں ہو یا مملوکہ میں، متعدد جائز صورتوں کو بیان کرنے کے بعد آج سے ساڑھے سات سو سال قبل سلطان شہاب الدین غوری نَوَازِ اللّٰہِ مَرْفُوعَہ کے مبارک ہاتھوں سے پگڑی کی موجودہ مروجہ صورتوں کی تاریخ ذکر کر کے لکھا ہے:

”إِنَّ السُّلْطَانَ الْغُورِيَّ لَمَّا بَنَى خَوَانِيَتْ أَجْمَلُونَ أَسْكَنَهَا التُّجَّارَ بِالْخُلُوعِ وَجَعَلَ لِكُلِّ خَانُوْبٍ قَدْرًا أَخَذَهُ مِنْهُمْ“

سلطان شہاب الدین غوری نے جب مقام جملون کی دوکانوں کو تعمیر کیا تو ہر دوکان کے سر پر مقررہ رقم بطور پگڑی وصول کر کے انکا قبضہ تاجروں کو دیدیا۔

سلطان شہاب الدین غوری کے حوالہ سے اس تاریخی واقعہ کو فتاویٰ شامی، ج 4، ص 17 پر لکھنے کے بعد حضرت ابن عابدین نے یہ بھی لکھا ہے کہ ”سلطان شہاب الدین غوری نے ان دوکانوں سے متعلق جو دستاویزات تحریر کرائیں ان میں انہیں اوقاف قرار دیا۔“ فتاویٰ شامی کے الفاظ یہ ہیں:

”وَكُتِبَ ذَلِكَ بِمَكْتُوبِ الْوَقْفِ“

فتاویٰ درمختار کی دیگر شرح کی طرح تیرھویں صدی ہجری میں درمختار کی توضیح و تشریح میں لکھی گئی مشہور فتاویٰ ردالمحتار میں بھی حضرت امام علاؤ الدین حنفی کے اس فتویٰ کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے اس کی تائید و توثیق میں متعدد جزئیات اور پگڑی کی مختلف صورتوں سے متعلق سابق اماموں کے فتاویٰ و اقوال کو نقل کرنے کے بعد لکھا ہے:

ترجمہ: وقف کے متولی یا مالک جائیداد کو پگڑی کی جو رقم ادا کی جاتی ہے اس کے عوض حق قبضہ کے جائز و لازم ہونے پر فتویٰ دینے والے مجتہدین میں ہدیہ ابن عماد کے ساتھی علامہ محقق عبد الرحمن آفندی بھی ہیں۔ انہوں نے کہا ہے کہ پگڑی پر فروخت کرنے کے بعد نفس دوکان کا مالک اس وقت تک دوکان سے اسے بیدخل نہیں کر سکتا اور اس کے بغیر کسی اور شخص کو کرایہ پر بھی نہیں دے سکتا جب تک پگڑی پر خریدنے والا شخص مذکورہ رقم از خود اسے واپس نہیں کرتا۔



فتاویٰ دُرِّ مختار پر لکھی گئی کتب فتاویٰ کی طرح ان معصنین و مجتہدین سے کچھ عرصہ قبل فتاویٰ کے ایک اور مجتہد امام خیر الدین ربیع المتوفی 1081ھ نے بھی فتاویٰ خیر یہ کے اندر پگڑی کی اس مروجہ صورت کو امام علاؤ الدین حصکفی کی طرح ہی پر زور الفاظ میں جائز قرار دینے کے بعد پگڑی کے جواز سے سلطان شہاب الدین غوری رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ کے مذکورہ تاریخی واقعہ کو تحریر کرنے کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ امام محمد ابن محمد ابن بلال الحنفی نے پگڑی کے جواز پر ایک مستقل رسالہ لکھا ہے، جس میں متعدد جزئیات کے ساتھ اس کی وضاحت کی ہے۔ اس کے بعد حضرت امام خیر الدین ربیع نے اس مسئلہ کی تائید کی غرض سے صاحب اجتہاد سابقین اماموں سے منقول متعدد جزئیات کو ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے:

”أَقُولُ لَيْسَ الْغَرَضُ بِإِيرَادِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ الْقَطْعُ بِالْحُكْمِ بَلْ لِيَقَعَ الْيَقِينُ بِإِرْتِفَاعِ الْخِلَافِ بِالْحُكْمِ“

ان جزئیات کو یہاں پر ذکر کرنے سے ہماری غرض پگڑی کے مذکورہ شرعی حکم کو قطعی ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ پگڑی کے جواز سے متعلق مذکورہ شرعی حکم میں اختلاف نہ ہونے پر یقین بنانا مقصد ہے کہ پگڑی کے جواز کا مذکورہ حکم غیر اختلافی ہے۔

اس کے بعد اس شعر

أَطْرَافُ كُلِّ قَضِيَّةٍ حُكْمِيَّةٍ  
حُكْمٌ وَمُحْكُومٌ بِهِ وَلَهُ وَمَنْحٌ  
سَيَلُوحُ بَعْدَهَا التَّحْقِيقُ  
كُونُهُ عَلَيْهِ وَحَاكِمُهُ وَطَرِيقُ

میں مسائل اجتہادیہ فروعیہ کے حوالہ سے دریا کو کوزہ میں بند کرنے کے بعد اس کے جواز کو فقہ مالکی وغیرہ سب میں متفقہ و غیر متنازعہ ہونے سے متعلق فرمایا:

”لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مُحَالِفًا لِلْكِتَابِ وَلَا لِلْسُّنَةِ الْمَشْهُورَةِ وَلَا لِلْإِجْمَاعِ خُصُوصًا  
فِيمَا لِلنَّاسِ إِلَيْهِ ضَرُورَةٌ“

اس لیے کہ یہ مسئلہ کتاب و سنت اور اجماع امت کے خلاف نہیں ہے بالخصوص جس جگہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہو۔

اس کے بعد بطور نتیجہ الکلام پگڑی کی تمام جائز صورتوں کو بے غبار کرتے ہوئے فرمایا:

”فَهُوَ ذَا بَرْمَعَةٍ أَيْ سَمَادَارٍ بِحَيْثُ لَوْ أَرَادَ أَنْ يُخْلِيَهُ لِنَاجِرٍ آخَرَ يَدْفَعُ لَهُ ذَلِكَ الْيَقْدَارَ“

مذکورہ صورتوں میں سے خلکو کی جو بھی شکل ہو وہ پگڑی دینے والے کا جائز و لازم حق ہے جو کبھی بھی اس سے جدا نہیں ہوتا یہاں تک کہ اگر یہ اسے کسی دوسرے تاجر کو پگڑی کے طور پر دینا چاہے گا تو وہ بھی اُسے اُس کا حق دے گا۔

ملکی مزید تائید و تاکید کی غرض سے اس بحث کا اختتام بایں الفاظ کیا ہے:

”وَكَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ مَا خُفِّفَ عَنْ أَهْلِهِ وَالَّذِينَ يُسْرُو وَلَا مَفْسَدَةَ  
فِي ذَلِكَ فِي الدِّينِ وَلَا غَارِبَهُ عَلَى الْمُوْجِدِينَ“ (۳)

رحمۃ عالم سید عالم ﷺ کی مبارک عادت یہ تھی کہ ہمیشہ اپنی امت پر آسانی کیے جانے کو پسند فرمایا کرتے تھے اور مسئلہ پگڑی کی مروجہ صورتوں کے جائز ہونے سے دین میں کوئی حرج لازم نہیں آتا اور اہل توحید پر بھی باعث عار و شرم کوئی بات لازم نہیں آتی۔

**ایک شبہ کا ازالہ:-** شاید یہاں پر کسی اہل علم کے ذہن میں یہ شبہ پیدا ہو جائے کہ حضرت امام حصکفی رَحْمَةُ اللهِ تَعَالٰی عَلَيْهِ نے اس فتویٰ جواز کو عرف خاص پر بنا کیا ہے حالانکہ عرف خاص پر مسائل و احکام شرعیہ کا بننا ہونا عرف عام پر بنا ہونے کی طرح قطعی و یقینی اور متفقہ نہیں ہے بلکہ اہل اجتہاد فقہاء کرام کے مابین اختلافی ہونے کی وجہ سے ظنی مسئلہ ہے۔ جس کے نتیجہ میں اس پر بنا ہونے والے مذکورہ مسئلہ کا جواز بھی ظنی ہو کر اس کے عدم جواز کا احتمال بھی پیدا ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مسائل اجتہادیہ سب ظنی ہی ہوتے ہیں ہم نے کب اس کو مسائل قطعیہ یقینیہ



کے زمرہ میں شامل کیا ہے؟ جیسے دیگر مسائل فروعیہ اجتہادیہ میں گمان غالب وترجیح جانب ثواب کو کچھ کر اسے ہی جانب حق ہونے پر تصدیق کی جاتی ہے جبکہ جانب خطاء و خلاف حق ہونے کو مرجوح سمجھ کر اس کی مرجوحیت و عدم حق ہونے کا تصور باقی رہتا ہے۔ اسی عام اصول فقہ کے عین مطابق زیر نظر مسئلہ کا حال بھی ہے جس بنا پر فتاویٰ شامیہ کی جلد 4، صفحہ 17 پر اسی مسئلہ کی تحقیق کرنے کے بعد فرمایا:

”فَالْمَسْئَلَةُ ظَنِّيَّةٌ“ یعنی یہ مسئلہ ظنی و اجتہادی ہے، منصوص علیہ قطعی نہیں ہے۔

لیکن مسائل فروعیہ اجتہادیہ بھی اجتہاد کے حوالہ سے دو قسم پر ہیں:

اول:- وہ ہیں جن کے جواز یا عدم جواز اور احکام مشروعہ میں سے کسی ایک کے زمرہ میں شمار کیے جانے پر سب نے اتفاق کیا ہو۔ مثال کے طور پر تکفین میت کا فرض کفایہ ہونا، ادا دیون و تقسیم میراث پر مقدمہ رکھنے کی فرضیت پر تمام مجتہدین کا متفق ہونا، شہید حقیقی کے عدم غسل کے مسنون ہونے پر سب کا متفق ہونا۔ پھر اس قسم کے متفقہ اجتہاد کے بھی زمانہ، اس پر اظہار خیال کرنے والے مجتہدین کی حیات و ممات، قول و عمل و سکوت وغیرہ حالات کے حوالہ سے مختلف اقسام ہیں۔ بہر حال بنیادی طور پر ان سب کو اجماع اُمت کہا جاتا ہے لیکن حجت فی الدین کے حوالہ سے ان سب کا حکم یکساں نہیں ہے۔

دوم:- جس کے جواز یا عدم جواز اور احکام فقہیہ کی گیارہ اقسام میں سے کسی خاص قسم میں ہونے کے حوالہ سے اختلافات ہو۔ مثال کے طور پر ”گھٹنوں کا واجب الستر ہونا یا نہ ہونا، اسی طرح مرد کی ناف کا واجب الستر ہونا یا نہ ہونا، کتوں کی خرید و فروخت کا جائز ہونا یا نہ ہونا وغیرہ۔“

پیش نظر پگڑی کا رواج مسائل اجتہادیہ کی قسم اول میں شامل ہے کیوں کہ فقہاء احناف میں سے امام علاء الدین ہکشی سے لے کر حضرت امام ابن عابدین تک معتبر مجتہدین کی غیر معمولی تعداد نے گزشتہ سطور میں ہمارے بیان کردہ حوالہ جات کے مطابق صراحتاً اسے جائز قرار دیا ہے جبکہ فقہاء مالکیہ کی طرف سے حضرت امام ناصر الدین لقانی جیسے جلیل القدر امام نے بھی اس کے جواز کے ساتھ تصریح

کی ہے جس کے متعلق حضرت ابن عابدین نے فرمایا:

”وَقَدْ اَشْتَهَرَ فُتْيَاهُ فِي الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ وَ تَلَقَّاهَا عُلَمَاءُ عَصْرِهِ بِالْقَبُولِ“

امام ناصر الدین مالکی کا فتویٰ تمام مشرقی و مغربی ملکوں میں مشہور ہوا اور اس کے ہم عصر علماء نے بلا تردید اسے قبول کیا ہے۔

اور شوافع و احناف کی طرف سے اگرچہ متقدمین سے اس کے جواز یا عدم جواز کے ساتھ تصریح کہیں منقول نہیں ہے لیکن فتاویٰ شامی کی تصریح کے مطابق مشرقی ممالک سے لے کر مغربی ممالک تک امام ناصر الدین لقانی کی طرف سے اس کے متعلق فتویٰ جواز کی شہرت کو دیکھنے کے بعد ان حضرات کا خاموش رہنا ہی ان کی طرف سے اجماع سکوتی اور دلیل جواز ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ فتاویٰ در مختار اور فتاویٰ اشباہ و نظائر میں اس کے جواز کو عرف خاص پر بنا کیا گیا ہے۔ اس کے متعلق اولین بات یہ ہے کہ فتاویٰ اشباہ و نظائر اور در مختار جیسی معتبر ترین کتابوں کا عرف خاص کو با احکام کے لیے معتبر جاننا ہی ہمارے لیے دلیل کافی و شافی ہے جبکہ در مختار کی اس عبارت ”الْأَحْكَامُ نَبْنِي عَلَى الْعُرْفِ“ کی توثیق کرتے ہوئے اس کے شارح امام ابن عابدین کی طرف سے فتاویٰ شامیہ، جلد 4، صفحہ 211 پر ﴿فَيُعْتَبَرُ فِي كُلِّ أَقْلِيمٍ وَفِي كُلِّ عَصْرِ عُرْفُ أَهْلِهِ﴾ یعنی ہر علاقہ و ہر زمانہ کے اہل کا عرف معتبر سمجھا جائے گا، کہہ کر عرف خاص کے معتبر ہونے کو ترجیح دی ہے، اس کے بعد اس مرجوح و نامعتبر قرار دینے کی جرأت کون کر سکتا ہے۔

دوسری بات:- جس زمانہ میں ان حضرات نے پیش نظر مسئلہ کو عرف خاص سمجھا تھا، وہ آج سے تین سو سال قبل کا زمانہ تھا۔ اُس وقت ذرائع مواصلات کی سہولت نہ ہونے کی وجہ سے مختلف ممالک کے باشندوں کا ایک دوسرے کے عرف سے آگاہ ہونا بھی مشکل تھا جبکہ آج کے دور میں پوری دنیا ایک شہر کی طرح اہل الوصول ہونے کی بنا پر اُس وقت کا عرف خاص آج کا عرف عام ہو چکا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کے مختلف شہروں میں مختلف جائیداد کی مروجہ پگڑی کو مختلف ناموں کے ساتھ پہچانا جاتا ہے۔ آج



سے ساڑھے سات سو سال قبل جب اس کی ابتداء ہوئی تھی تو ”خلو“ کے نام سے مشہور تھی، بعض ملکوں میں اب بھی اسی نام سے مشہور ہے۔ بعد میں متعدد ملکوں میں مروج ہوتی گئی تو کسی جگہ میں گجڑی، کہیں لنگی اور کہیں مرصد، کہیں جلسہ، فروغ، کردار، خلوار، راج، حق التقرر، فراغ، انزال، خلو، الید وغیرہ ناموں کے ساتھ ہر علاقہ کے اپنے اپنے عرف و زبان کے مطابق مشہور ہوئی، ایسے میں کون اسے عرف خاص کہہ سکتا ہے۔

لہذا دورِ حاضر کے حوالہ سے گجڑی کا موجودہ مسئلہ پوری دنیا میں نہ سہی کم از کم آدھی دنیا کی ماریکیٹوں میں عرف عام ہونے کی بنا پر اسلام کے جامع اور مشفقانہ مزاج کے مطابق جواز ہی کا متخصی ہے لیکن مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی (جلسہ وفاقی شرعی عدالت)، برادرِ مولانا غلام رسول سعیدی اور محترم مولانا گوہر رحمن جیسی علمی شخصیات نے اس واضح جائز مسئلہ کو ناجائز قرار دے کر آدھی دنیا کے مسلمانوں کو پریشانی و حرج میں مبتلا کر دیا۔ مولانا غلام رسول سعیدی نے یہ کہہ کر ”قبضہ دینا کوئی حسی اور عینی چیز یا مال نہیں ہے اس لیے یہ بیج باطل ہے۔“ (شرح مسلم شریف، ج 4، ص 168) اسے عقد بیع تسلیم کرنے کے بعد بغیر شرعی تحقیق کے باطل قرار دیا جبکہ باقی دونوں حضرات نے کافی کتابوں کے حوالہ جات اور بحث و تحضیر کے بعد اسے عقد اجارہ کے لیے شرط فاسد، حرام اور رشوت قرار دیا ہے۔ ان تینوں بے محل دفعات پر جتنا افسوس کیا جائے اور ان کا رد کیا جائے کم ہے، خاص کر رشوت کا حکم اس پر لگانا ایسا ہی بے محل ہے جیسے بعض حضرات نے 10 روپیہ کی چیز کو نقدی سودا کی صورت میں 10 روپیہ پر اور ادھار کی صورت میں 20 روپیہ پر بیچنے کو سود، ربا اور حرام سے تعبیر کر کے مسلمانوں کے لیے مشکلات پیدا کرنے کے ساتھ التباس الحق بالباطل کر دیا ہے۔ ہمارے تعجب کی انتہا ہو رہی ہے کہ ان حضرات نے عرف عام میں مروج گجڑی کو کس طرح رشوت میں شامل کر دیا ہے جبکہ فی الواقع وہ اس کے جنس یعنی حرام میں داخل ہی نہیں ہے یہ اس لیے کہ حرام اپنے مفہوم کے اعتبار سے ایک جنس ہے جس کے تحت ہزاروں لاکھوں کی تعداد میں انواع و اقسام مختلف درج ہیں ان میں سے ایک

شم رشوت بھی ہے۔

مجھے یقین ہے کہ یہ محترم علمی شخصیات مفہوم انسان کے تحت مندرج اصناف متباہینہ (مرد، عورت، خنثی، شکل) کو سمجھنے کی طرح ہی کتب فقہ میں بیان شدہ رشوت کی مندرجہ ذیل مخصوص و محدود اقسام و اصناف کو بھی بخوبی سمجھتے ہیں کہ رشوت حق کو باطل یا باطل کو حق ثابت کرنے کی غرض سے یا کسی ظالم رشوت خور کو رشوت دیئے بغیر شخص و متعین حق کا حصول ناممکن ہو یا کسی ظالم کو کچھ دیئے بغیر ظلم سے تحفظ ناممکن ہو ایسی اضطراری صورتوں کے ساتھ ہی خاص ہے جو کسی صورت میں بھی مرد و عورت گجڑی کے اندر ہر گز نہیں پائی جاتی۔ (وَاللّٰهُ الْمُسْتَكْبٰی)

اس کے علاوہ یہ بات بھی باعث افسوس ہے کہ ان حضرات نے جن کتابوں کا حوالہ دیا ہے یا ان کی عبارات کو مذکورہ تینوں دفعات کے اثبات کے لیے نقل کیا ہے ان کا ان دفعات کے ساتھ دور کا بھی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ حوالہ جات و عبارات مرد و عورت گجڑی کے حوالہ سے ان دفعات کے سراسر خلاف ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت محمد علیش مالکی کی فتح اعلیٰ المالک، جلد 2، صفحہ 201 اور حاشیہ عدوی علی الغرخی جلد 7، صفحہ 79 سے محترم مولانا تقی عثمانی نے جو عبارات نقل کیں ہیں ان میں معمولی فرق کے ساتھ بالترتیب یہ الفاظ موجود ہیں:

”وَفَائِدَةُ الْخُلُوِّ اَنَّهُ يَصْبُرُ كَمَا الْمَلِكُ وَيَجْرِي عَلَيْهِ الْبَيْعُ وَالْاِجَارَةُ وَالْهَبَةُ وَوَفَاءُ الذَّيْنِ وَالْاِزْتِ“

گجڑی کا فائدہ یہ ہے کہ جائیداد مملوکہ میں وہ مملک بن جاتا ہے اور جائیداد موقوفہ میں مملک تو نہیں ہوتا لیکن ملک کی طرح ہی ہوتا ہے کہ گجڑی پر خریدنے والے کو اس کا بیچنا، کسی دوسرے کو اجارہ پر دینا، ہبہ کرنا، قرض کی ادائیگی کرنا اور اس کے مرنے کے بعد ورثاء کا اس میں وارث ہونا، یہ تمام تصرفات جائز ہوتے ہیں۔

افسوس کے سوا اور کیا کیا جاسکتا ہے کہ خود ان حضرات کی نقل کردہ کتابوں کی ان عبارات میں





واضح الفاظ کے ساتھ خلوکو بیچنے، وقف کرنے، ہبہ کرنے اور بعد الموت اس میں میراث جاری ہونے کے باوجود ہونے کے باوجود یہ حضرات اسے مجرد حق کرایہ داری قرار دے رہے ہیں حالانکہ بغیر حق ملکیت کے مجرد کرایہ دار کو ہرگز جائز نہیں کہ وہ محض کرایہ دار ہوتے ہوئے اپنے زیر تصرف کرایہ کی جائیداد کو آگے فروخت، ہبہ، وقف کر سکے، اسے بیچ کر قرض کی ادائیگی کر سکے یا اس کے ورثہ بطور میراث اسے تقسیم کر سکے بلکہ یہ سب کچھ محض اس لیے جائز قرار دیئے جا رہے ہیں کہ خلو پگڑی دار جائیداد مملوکہ کا من حیث القبضہ والتصرف حقیقہ مالک ہو چکا ہے اور جائیداد موتوفہ کا من حیث القبضہ والتصرف حکماً مالک ہو چکا ہے اگرچہ یہ دونوں ملک ناقص ہیں جیسا کہ سابقہ سطور میں ہم اس کی پوری تفصیل بیان کر آئے ہیں ورنہ دنیا بھر میں کسی بھی مجرد حق کرایہ داری والا محض کرایہ دار کو کرایہ کی جائیداد میں مذکورہ تصرفات کی اجازت نہیں ہو سکتی۔

مفتی محمد تقی عثمانی صاحب کا بطور خلاصہ بحث تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ کے حوالہ سے یہ کہنا کہ ”جب تک کرایہ کی جائیداد کے ساتھ کوئی دوسری مستقل چیز متصل یا غیر متصل سکنی و جدک کی طرح موجود نہ ہو تو محض گھر یا دوکان کی مرہجہ پگڑی رشوت و حرام ہے“ بھی بوجہ مفتی صاحب کی غلط فہمی ہے اس لیے کہ ان دونوں حوالوں میں سکنی کا معنی محض پرانا قبضہ سمجھ کر اس کے بیچنے کے جواز سے خلوکو کے بیچنے کے جواز پر استدلال کرنے والوں پر رد کیا گیا ہے۔ تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ کی یہ عبارت:

”وَهُوَ غَيْرُ الْخُلُوعِ الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنِ الْقِدْمِيَّةِ وَوَضَعَ الْيَدَ خِلَافَ الْمَنْ رَزَعَهُ أَنَّهُ هُوَ وَاسْتَدْلَّ بِذَلِكَ عَلَى جَوَازِ بَيْعِ الْخُلُوعِ فَإِنَّهُ اسْتِدْلَالٌ فَاسِدٌ لِمَا عَلِمْتُ مِنْ أَنَّ السُّكْنَى إِعْيَانٌ فَإِنَّهُ مَمْلُوكَةٌ“ (۳)

سکنی کا معنی پرانا قبضہ نہیں ہے جس کو خلو بھی کہا جاتا ہے، خلاف اس شخص کے جس نے اس کو عین پرانا قبضہ سمجھ کر اس کے فروخت کے جواز پر استدلال کیا ہے اس لیے کہ یہ استدلال فاسد ہے کیوں کہ تم نے سمجھ لیا ہے کہ سکنی محض پرانا قبضہ کا نام نہیں ہے بلکہ وہ اعیان قائمہ مملوکہ

ہے (کرایہ داری کی جائیداد میں پرانے کرایہ دار کی بنائی ہوئی مستقل چیزیں ہیں)۔

ابن عابدین کی اس عبارت کا عرف عام میں مرہجہ پگڑی کے ساتھ دور کا بھی واسطہ نہیں ہے۔ اس عبارت سے مرہجہ پگڑی کے عدم جواز پر استدلال کرنا ”سوال گندم جواب جو“ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ (وَلِلَّهِ الْحَمْدُ، أَوَّلًا وَآخِرًا، ظَاهِرًا وَبَاطِنًا)

وَأَنَا الْعَبْدُ الْفَقِيرُ إِلَى اللَّهِ الْغَنِيُّ

پیر محمد چشتی (پشاور)..... 26/8/2000

## حوالہ جات

- (۱) مشکوٰۃ شریف، باب الاعتصام بالکتاب والسنة، ص 32.
- (۲) الفقہ الاسلامی وادلثہ، ج 4، ص 751، مطبوعہ دار الفکر دمشق شام.
- (۳) فتاویٰ خیریہ علیٰ ہامش تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، ج 1، ص 292 تا 294.
- (۴) تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ، ج 2، ص 219.







## شکواریٹھنوں سے نیچے یا اوپر

مہربانی کر کے مندرجہ ذیل سوالات کا جواب ماہنامہ آواز حق میں شائع کر کے ثواب دارین حاصل کریں۔

پہلا سوال:- چند دنوں پہلے ٹیلیوژن کے مذہبی پروگرام میں لوگوں کے سوالات کا جواب دینے والے مفتی صاحب نے فرمایا کہ نماز میں شکواریٹھنوں سے نیچے ہو تو نماز مکروہ ہو جاتی ہے اس لیے شکواریٹھنوں کو پنڈلی کے نصف تک اونچا رکھنے کا حکم ہے۔ کیا یہ فتویٰ درست ہے؟

دوسرا سوال:- جس حدیث میں شکواریٹھنوں سے نیچے ہونے پر نماز کے مکروہ ہونے کا فرمایا گیا ہے اس کی کیا حکمت ہے؟ انسان بہت عاجز ہے اگر کھول کر بے خیالی میں ایسا ہو جائے کیا پھر بھی اس کی نماز خراب ہوگی؟

تیسرا سوال:- بعض حدیثوں میں اس کی سزا دوزخ کی آگ بتائی جاتی ہے اور بعض میں زمین میں گاڑنا اور بعض میں اللہ کی نظر رحمت سے محرومی بتائی جاتی ہے تو اس تعارض کا کیا جواب ہوگا؟

السلامت:- مولانا محمد رسول، خطیب جامع مسجد ضلع کچہری پشاور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الجواب:- شکواریٹھن ہو یا تہبند یا کوئی بھی لباس حالت نماز یا بیرون نماز بغیر کسی مجبوری کے از روئے تکبر ٹھنوں سے نیچے رکھنا تمام فقہاء و مذاہب کے نزدیک حرام ہے۔ صرف حالت نماز کی تخصیص نہیں ہے البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ نماز خشوع و عاجزی کی حالت ہوتی ہے جس میں کسی بھی حوالہ سے تکبر کرنا بجائے خود حرام و معصیت ہونے کے ساتھ نماز کی روح کے بھی منافی ہے۔ اس طرح ادا کی جانی والی نماز بالیقین واجب الاعادہ ہے کہ دوبارہ پڑھی جائے لیکن تکبر چونکہ دل کا عمل ہے ظاہر میں نہیں دیکھا جا



سکتا اس لیے اگر کوئی شخص بغیر تکبر کے ایسی نماز پڑھ رہا ہو تو اس کی یہ نماز بھی درست ہے وہ خود بھی گناہ گار نہیں ہے۔ دراصل اس مسئلہ سے متعلق جو حدیثیں آئی ہوئیں ہیں اُن سب میں اس عمل کے ناجائز و ممنوع ہونے کی علت تکبر بتائی گئی ہے۔ جیسے بخاری شریف کتاب اللباس میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت سے آیا ہے:

“إِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ ﷺ قَالَ لَا يَنْظُرُ اللّٰهُ إِلَى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلًا” (۱)

یعنی اللہ کے رسول ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اُس شخص کی طرف نظر رحمت نہیں فرماتا جو تکبر کی وجہ سے کپڑے اٹکاتا ہے۔

صرف یہی ایک حدیث نہیں ہے بلکہ اس موضوع میں اور بھی بہت سی روایات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں جن میں اس قسم کی مختلف انداز کی وعیدوں کا اور سزاؤں کا ذکر آیا ہے۔ مثال کے طور پر بخاری شریف کی کتاب اللباس میں ہی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے آیا ہے جس میں اللہ کے حبیب رحمت عالم ﷺ نے فرمایا:

“مَا سَفَلَ مِنَ الْكُفَّيْنِ مِنَ الْأَزْدِ فَفِي النَّارِ” (۲)

یعنی جس کا تہبند ٹھنوں سے نیچے ہو وہ آگ میں ہوگا۔

اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے محدثین کرام نے لکھا ہے جیسے کرمانی شرح بخاری میں ہے کہ یہ عمل اہل نار کا ہی ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ کوئی بھی صحیح مسلمان تکبر نہیں کر سکتا اور اسی بخاری شریف میں آیا ہے کہ ایک شخص از روئے تکبر ایسا کر رہا تھا تو اللہ تعالیٰ نے اُسے زمین میں دھنسا دیا تو وہ قیامت تک زمین کے اندر نیچے کی طرف ہی دھنستا جائے گا۔ الغرض اس قسم کی جتنی بھی سزائیں مذکور ہوئیں ہیں وہ سب کی سب تکبر کی وجہ سے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی شان عدل کا یہ کمال ہے کہ ہر جرم کی سزا اُس کے معنی و تقاضوں کے مطابق ہی دیتا ہے۔ جیسے قرآن شریف میں فرمایا:

“جَزَاءٌ وَفَاقًا” (۳) یعنی مجرموں کو جتنی سزائیں دی جاتی ہیں یہ اُن کے جرائم کے مطابق ہی ہیں۔



تکبر کرنے والے شخص میں چونکہ غرور و بڑائی کی ہوا بھری ہوئی ہوتی ہے اور وہ اپنے آپ کو معزز، طاقتور اور مافوق تصور کر کے دوسروں پر شئی جتانے والا ہوتا ہے جس کا معنوی تقاضا یہ ہے کہ اُسی تناسب سے اُس کو لاچار و عاجز اور ذلیل و خوار کیا جائے جس وجہ سے اُسے آگ میں ڈالنے، زمین میں دھنسانے اور خالق و مالک جل جلالہ کی نظر رحمت سے محروم کئے جانے کی وعیدوں اور سزاؤں کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔ جن میں سے آگ میں ڈالنے اور زمین میں دھنسانے کی صورتوں میں اُس کی جو ذلت ہوتی ہے اُس کے تصور سے ہی انسان کے روٹنے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک اللہ تعالیٰ کی نظر رحمت سے محرومی کی سزا ہے تو یہ غیر محسوس اور غیر مرئی ہونے کی وجہ سے خالصتاً معنوی امر ہے اور مجرموں کو ملنے والی جملہ سزاؤں کی بنیاد ہے کیوں کہ انسانوں کو شامل حال جملہ آسائشوں، نعمتوں، رونقوں، عزتوں اور بلند یوں کی بنیاد اللہ تعالیٰ کی رحمت ہی ہے۔ اگر ایک لحظہ کے لیے بھی رحمت خداوندی کی جھلک انسان سے منقطع ہو جائے تو اُس کا نام و نشان مٹ جاتا ہے۔

مجرموں کو جتنی سزائیں ملتی ہیں ان سب کی بنیاد ہی اور قریبی وجہ اس جو ہر کمال سے حسب الجرائم کی ہے۔ مثال کے طور پر گناہ صغیرہ ارتکاب کرنے والا خود کو اس جو ہر کمال سے نہایت ضعیف اور اقل قلیل شرح تناسب سے محروم کرتا ہے، جس کی پیمائش اللہ ہی کو معلوم ہے۔ اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب کرنے والا مجرم نسبتاً زیادہ شرح تناسب سے خود کو اس سے دور کر دیتا ہے، اس کی پیمائش و مقدار بھی اللہ ہی کو معلوم ہے۔ اسی تناسب سے جتنا جرم کی نوعیت اور حجم زیادہ ہوتا ہے اتنا رحمت خداوندی کے جوہر کمال سے خود کا نظام قدرت کے تحت دوری واقع ہوتی ہے۔ جیسے خلائق کو وجود بخشنے والی ذات صرف اور صرف اللہ وحدہ لا شریک کی ہے، جس میں اُس کے ساتھ کوئی اور شریک نہیں۔ اسی طرح مکافات اعمال کے اس خود کا نظام عدل کا واحد خالق اللہ ہی ہے اور مجازات اعمال کے سلسلہ میں محض یہ تصور کہ گناہوں کی سزا صرف آخرت میں ملے گی غلط ہے۔ آخرت بالیقین یوم الدین ہے اور جزا و سزا کی آخری جگہ ہے جس پر ایمان رکھے بغیر کوئی شخص مسلمان نہیں ہو سکتا۔ لیکن گناہوں پر قدرت کی طرف

سے خود کا نظام عدل کے مطابق دنیا میں سزاؤں کے ملنے سے انکار کرنا بھی جہل محض ہے۔ بلکہ ہر جرم اور ہر بے اعتدالی کسی نہ کسی طریقے سے رحمت خداوندی سے اپنے حجم کے شرح تناسب کے مطابق عفو کی سبب ہے۔ اُس کے بعد رحمت خداوندی کے اس جوہر کمال سے محرومی کا شرح تناسب اور اُس کی نوعیت چاہے جو کبھی ہو کبھی مختلف سزاؤں کی شکل میں اسی دنیا میں ظاہر ہو جاتی ہے کبھی جلدی کبھی دیر سے اور کبھی مرنے کے بعد عالم برزخ میں اور بعض بے اعتدالیاں ایسی ہیں جن کی سزائیں اسی ترتیب کے مطابق میدان حشر میں بعض پل صراط میں اور بعض دوزخ کے عذاب کی صورتوں میں ظاہر ہو جاتی ہیں اور بعض ایسے بھی ہیں جن کی سزاؤں کا ظہور صرف آخرت میں ہی ہو سکتا ہے۔

بہر تقدیر مکافات اعمال کے نظام عدل میں ٹھہراؤ نہیں ہے بلکہ وہ ہر آن جملہ کائنات میں جاری و ساری ہے۔ جو اللہ کے فرمان ”كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِیْ شَأْنٍ“ (۴) کی ایک جھلک ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ کس گناہ و بے اعتدالی پر کیا سزا کتنی اور کب ملتی ہے؟ یہ سب کے سب امور غیبیہ ہیں جب تک اللہ تعالیٰ جل جلالہ کسی کو کچھ نہ بتائے اُس وقت تک ان کو سمجھنے کا کوئی ذریعہ انسان کے پاس نہیں ہے۔ یہی حال اعمال صالحہ پر مرتب ہونے والی جزاؤں کا بھی ہے کہ کس عمل صالح پر کیا اجر کتنا، کب اور کیوں ملتا ہے؟ جب تک اس خود کا نظام عدل کا خالق و مالک وحدہ لا شریک کسی کو نہ بتائے تب تک ان کا ادراک ناممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ جل جلالہ نے جن اعمال صالحہ پر جس حد تک جزا دینے کا وعدہ فرمایا ہے، خبر دی ہے، وحی کی ہے، اور پیغمبر کریم رحمت عالم ﷺ کو بتایا ہے یا جن بے اعتدالیوں پر جس حد تک سزا دینے کی وعید فرمائی ہے اور بتایا ہے اُسی حد تک عقیدہ رکھنے کا حکم ہے۔ اُس کے سوا کسی عمل صالح کی جزا یا کسی عمل طالح کی سزا اور اُس کی مقدار یا وقت بتانا گناہ و بدعت کے ہوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ جس کی اجازت اسلام میں نہیں ہے اور اسلام کے اس مسئلہ اصول کی روشنی میں بزرگان دین اور حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی جیسے حقائق شناس اہل کشف کا ملین نے اللہ کے فرمان ”وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ“ کا جو اسلامی فلسفہ بتایا ہے اُس کے مطابق یہ مسئلہ اپنی جگہ





نا قابل انکار حقیقت ہے کہ انسان سے سرزد ہونے والی ہر بے اعتدالی چاہے صغیر ہو یا کبیر، حقوق اللہ سے حعلق ہو یا حقوق العباد سے۔ بہر حال اپنے معنوی وزن و حجم کے شرح تناسب کے مطابق رحمت خداوندی کے جوہر کمال، آسائش، نعمت اور عروج و رفعت سے محرومی کا موجب ہے اور آگے اس محرومی کے نتائج اپنے اپنے اوقات مرہونہ کے مطابق جزا و سزا کے نام سے مرتب ہوتے ہیں گویا انسان سے صادر ہونے والی ہر بے اعتدالی بلا واسطہ اُس کے بہرہ رحمت کو متاثر کرتی ہے۔ آگے حصہ رحمت کی بے کی اللہ کے فرمان ”وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ“ (۵) کے رموز و اسرار کے عین مطابق مختلف سزاؤں کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔

پیش نظر مسئلہ میں بھی ایسا ہی ہے کہ تکبر جیسے گناہ کبیرہ اور باطنی بے اعتدالی کا چاہے جس حوالہ سے بھی ارتکاب کیا جائے وہ اپنی باطنی اور معنوی نحوست کی بنا پر مقررہ حصہ رحمت سے محروم کر دیتا ہے جس کی تعبیر بڑا لازار کی سزا بیان کرنے والی اس حدیث ”لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ“ کے الفاظ میں کی گئی ہے۔ آگے اللہ کی نظر رحمت سے محرومی کسی کے حق میں زمین کے اندر دھنسائے جانے کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور کسی کے حق میں عذاب جہنم کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور کسی کو اس جہاں میں ہی اُس کے منطقی نتیجہ کے ساتھ دو چار ہونا پڑتا ہے کسی کو آخرت میں۔ لہذا ان حدیثوں میں مذکور متکبرانہ عمل کی سزاؤں کے حوالہ سے کوئی تعارض نہیں ہے۔

اس کے علاوہ اس مسئلہ کے فقہی احکام محدثین کرام کی تشریح کے مطابق اس طرح ہیں کہ از روئے تکبر ایسا کرنا قطعاً حرام اور کبیرہ گناہ ہے تکبر کی لعنت دل میں موجود ہو تو پھر ٹخنوں کے نیچے لٹکانے یا ٹخنوں سے اوپر رکھنے کا کوئی فرق ہی نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں میں علت حرمت ایک ہونے کی بنا پر کبیرہ گناہ ہونے اور عذاب کے موجب ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر تکبر کے بغیر ایسا کر رہا ہو تو اس صورت میں اُس کے حرام ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لیکن ناجائز پھر بھی ہے لیکن اس کی نوعیتیں مختلف ہیں۔ اگر اسلامی حکم سمجھ کر ایسا کر رہا ہے تو اس صورت میں جہالت کے ساتھ

بدعت اعتقادی و عملی کی معصیت بھی ہے اور اگر محض رواج یا عادت کے طور پر ایسا کر رہا ہے اس صورت میں بخش جہل ہے۔

یہ تفصیل اس لیے ہے کہ دراصل شلواریاں و ازار کو نصف ساق تک اونچا رکھنے کا انتخابی حکم ہے، یعنی نصف ساق تک اونچا رکھنے کو فقہاء کرام نے مستحب قرار دیا ہے اور اُس کے نیچے ٹخنوں کے قریب اوپر تک جواز و رخصت کے درجہ میں ہے جبکہ ٹخنوں کے نیچے زمین تک پہنچانے کو ان حدیثوں میں ممنوع قرار دیا گیا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ منوعات شرعیہ سب یکساں نہیں ہوتے بلکہ درجہ بندی کے حوالہ سے اُن کی مندرجہ ذیل پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) حرام، (۲) مکروہ تحریم، (۳) اسانت، (۴) مکروہ تنزیہ اور (۵) غلاف اولیٰ۔ اب اس بات کو دیکھنا ہے کہ بغیر کسی مجبوری کے اور بغیر تکبر کے شلواریاں ٹخنوں سے نیچے رکھنے کی نوعیت کون سی ہے؟ اور اُس کی حکمت و فلسفہ کیا ہے؟ اسے سمجھنے کے لیے اصل مسئلہ کی جملہ صورتوں پہلی صورت:- از روئے تکبر ایسا کرنا قطعی حرام ہے اور اس حالت میں پڑھی گئی نماز ناجائز اور واجب الاعادہ ہے۔

دوسری صورت:- شرعی حکم سمجھ کر ایسا کرنا بدعت و گمراہی ہے اور اس نوعیت کی بدعت کے جو احکام ہیں وہ اس پر بھی لاگو ہوں گے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس سے توبہ لازم ہے اور اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ ہے۔

تیسری صورت:- بغیر تکبر یا بغیر معکوسی تصور کے محض عادت یا رواج کے طور پر ایسا کرنا بدعت ہے نہ حرام بلکہ جہل ہے۔ جو قابل مذمت ہونے کے ساتھ قابل اصلاح بھی ہے اور خلاف اولیٰ ہونے کے ساتھ لازم الاجتناب بھی ہے جس کے شرعی احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس حالت میں پڑھی گئی نماز مکروہ تنزیہ یا خلاف اولیٰ ہونے کی بناء پر واجب الاعادہ نہیں ہے۔

چوتھی صورت:- کسی مجبوری کی وجہ سے ایسا کرنا مثال کے طور پر ٹخنوں سے کافی نچلے حصہ میں زخم





ہو جس میں مکھوں کے بیٹھنے کا اندیشہ ہو جس سے بچنے کے لیے ایسا کر رہا ہو تو خلاف اولیٰ بھی نہیں ہے چہ جائے کہ گناہ ہو۔

پانچویں صورت :- مذکورہ صورتوں میں سے کوئی ایک بھی نہ ہو بلکہ محض بے توجہی یا جلدی کرنے کی وجہ سے یعنی غیر ارادی طور پر ایسا کیا جا رہا ہو تو یہ غیر اختیاری عمل ہونے کی بنا پر منوعات شرعہ کی فہرست سے ہی خارج ہے۔ ایسے میں اسے خلاف اولیٰ یا گناہ ہونے یا نماز پر اثر انداز ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا چہ جائیکہ اس کے حرام و مکروہ ہونے کا قول کرنا جائز ہو سکے یا اس حالت میں پڑھی گئی نماز کے خراب ہونے کا فتویٰ صادر کرنا کسی ہوش مند مفتی کا عمل ہو سکے۔

شُورِ اَنْخُوْنِ سے بچنے رکھنے کی ان صورتوں کی جو شرعی حیثیات ہم نے بیان کی یہ کسی ایک فقہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بلکہ اہل سنت کے چاروں مذاہب کا متفقہ فتویٰ ہے۔ جیسے فقہ حنفی کے

محدث بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری شرح بخاری، ج 21، ص 296 میں لکھا ہے:

”وَفِيهِ ذَلَالَةٌ عَلَى أَنْ جَرَّ الْأَزَارَ إِذَا لَمْ يَكُنْ خِيَلًا جَارًا وَلَيْسَ عَلَيْهِ نَاسٌ“

اور صفحہ 299 پر لکھا ہے:

”فَإِنَّهُ لَا نَاسَ بِهِ مِنْ غَيْرِ كَرَاهَةٍ وَكَذَلِكَ يَجُوزُ لِدَفْعِ ضَرَرٍ“

نیز ملا علی القاری الحنفی نے مرقات شرح مشکوٰۃ، ج 4، ص 418 میں لکھا ہے:

”فَإِنْ كَانَ لِلْخِيَلِ فَهُوَ مَمْنُوعٌ مِّنْ تَحْرِيمٍ وَلَا فَمَنْعٌ تَنْزِيهِ“

یعنی اگر کُتھنوں سے نیچے لٹکانا تکبر کی بنا پر ہے تو وہ حرام ہے ورنہ مکروہ تنزیہ ہے۔

نیز فتاویٰ عالمگیری، ج 5، ص 333 پر ہے:

”إِسْبَالُ الرَّجُلِ إِذَا رَأَى أَسْفَلَ مِنَ الْكُفَّيْنِ إِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْخِيَلِ فِيهِ كَرَاهَةٌ تَنْزِيهِ“

یعنی اگر آدمی کا چادر کُتھنوں کے نیچے لٹکانا تکبر کی وجہ سے نہ ہو تو پھر اس میں کراہت تنزیہی

ہے۔

امام نووی الشافعی نے شرح مسلم، ج 2، ص 195 مطبوعہ مع المسلم پر لکھا ہے:

”لَمَّا نَزَلَ عَنِ الْكُفَّيْنِ فَهُوَ مَمْنُوعٌ فَإِنْ كَانَ لِلْخِيَلِ فَهُوَ مَمْنُوعٌ مِّنْ تَحْرِيمٍ وَلَا فَمَنْعٌ تَنْزِيهِ“

یعنی کُتھنوں سے نیچے ممنوع ہے، پس اگر تکبر کی وجہ سے ہو تو وہ ممنوع تحریم ہے ورنہ منع تنزیہ ہے۔

نیز امام محمد ابن یوسف الکرمانی الشافعی نے شرح بخاری، جلد 21، صفحہ 53 پر لکھا ہے:

”إِنْ جَرَّ الْمُحَرَّمَ مَا كَانَ لِلْخِيَلِ وَأَمَّا لَمْ يَكُنْ لَهَا فَلَا نَاسَ بِهِ“

یعنی کُتھنوں سے نیچے لٹکانے کی حرمت تب ہے جب وہ تکبر کی وجہ سے ہو اور جو تکبر کی وجہ سے نہیں ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام ترمذی نے المعنی، ج 1، ص 505 پر لکھا ہے:

”يَكْرَهُ اسْبَالُ الْقَمِيصِ وَالْأَزَارِ مُطْلَقًا وَكَذَلِكَ السَّرَاوِيلُ“

اس کے بعد لکھا ہے:

”فَإِنْ فَعَلَهُ خِيَلًا فَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خِيَلًا لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ“

”إِلَيْهِ“

کل مذاہب اہل سنت اکابرین کی ان تصریحات میں ہماری مذکورہ تحقیق کے مطابق پہلی،

تیسری، چوتھی اور پانچویں صورتوں کے احکام صراحتاً مذکور ہوئے ہیں یعنی تکبر کی وجہ سے ایسا کرنے کی

عمود کا حرام ہونا اور کسی مجبوری کی وجہ سے ایسا کرنے کی صورت کا بلا کراہت جائز ہونا اور عادت

اور راج کے طور پر ایسا کرنے کی صورت میں قابل اصلاح جہل ہونا اور غیر ارادی طور پر ایسا ہونے کا

باز ہونا۔ جیسے بالترتیب مرقات شرح مشکوٰۃ، کرمانی شرح بخاری، فتاویٰ عالمگیری اور عمدۃ القاری شرح

بخاری کے مذکورہ حوالہ جات سے معلوم ہو چکا۔ جبکہ دوسری صورت کا کوئی ذکر سلف صالحین کی کتابوں



میں نہیں ملتا جس کی طرف ان بزرگوں کی توجہ نہ ہونے کی وجہ ہماری فہم کے مطابق اس کے سوا اور کچھ  
سکتی ہے کہ ان حضرات کا کسی ایسے معکوس الفکر جاہل سے واسطہ نہیں پڑا ہوگا جو ممنوع شرعی کو کافرانہ  
تصور کر کے ارتکاب کر رہا ہے۔ ایسے جھلا کی موجودگی کی طرف اگر ان کی توجہ مبذول ہوئی ہوتی یا ان  
کسی ایسے قابل رحم جاہل سے واسطہ پڑا ہوا ہوتا تو ضرور اسے بھی ذکر کرتے جیسے ہم کر رہے ہیں۔

اس حوالہ سے ایک ایسے شخص سے ہمارا واسطہ پڑا ہے جو اس معکوس الفکری میں ایسا جواز  
کہ اُس کی اصلاح کی اُمید ہی نہیں کی جاسکتی تھی جب میں نے اُسے سمجھایا اور اس کے ذہنی دائرہ  
نقصانات سے آگاہ کر کے مذکورہ حدیث کا حوالہ دیا تو وہ فوراً جہل کی بنا پر اُس نے کہا کہ میں عبادت بخیر  
ایسا کرتا ہوں تاکہ وہابیہ کی مخالفت ہو جائے۔ میں نے ایک ایسا شخص بھی دیکھا ہے جس کی شعائر و شعائر  
کے ساتھ گلے کی وجہ سے ہمیشہ آلودہ رہتی تھی۔ امر بالعرف و نہی عن المنکر کے اسلامی جذبہ کے تحت  
جب میں نے اُسے نصیحت کی تو اُس نے جواب دیا کہ فرقہ رانیوٹہ والے شعائر اور اُنچی رکھتے ہیں، میں  
اُن کے خلاف کرنے کو ثواب تصور کر کے ایسا کرتا ہوں۔ مذہبی تعصب کا یہ عالم کہ اپنے کسی ناپسندیدہ  
کی مخالفت میں ایک شرعی حکم کو پامال کرنا، اُس کی بابت معکوس تصور قائم کرنا اور اس معکوس العملی  
عبادت و کار ثواب جاننا بدعت کی بدترین قسموں میں شامل ہے اگر سلف صالحین کے زمانہ میں جہات  
کے مارے ہوئے ایسے بدعت کا موجود ہوتے تو وہ بھی اُن کے اس فعل شنیع کی شرعی حیثیت کا اظہار  
فرماتے۔

اسلاف کے کلام میں تدافع کا اشتباہ اور اُس کا جواب:-

پیش نظر مسئلہ کی ہماری اس تحقیق کے مطابق بزرگان دین کی مذکورہ عبارات و حوالہ جات  
دیکھ کر یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ مذکورہ صورتوں میں سے پہلی صورت کو بعض ائمہ دین نے مکروہ لکھا  
ہے۔ جیسے ابن قدامہ حنبلی کی حوالہ بالا عبارت میں ہے کہ ”يَكُونُ اسْتِئْثَالُ الْقَمِيصِ وَالْإِذَا رَ مَطْلُفًا  
وَ كَذَلِكَ السَّرَاوِيلُ“ جبکہ شافعیہ اور احناف نے اسے مطلق حرام لکھا ہے جیسے شرح کرمانی اور عمدہ

فقاری کے مذکورہ حوالہ جات میں گزرا ہے۔ ایسے میں اس صورت کی حرمت کو محققہ بین المذاہب کہنا  
کیاں کا انصاف ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صورت چوں کہ تکبیر کی ہے اور تکبیر کا گناہ کبیرہ ہونے اور حرام قطعی ہونے  
میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس کے باوجود بعض حضرات کا اس صورت کو مکروہ تحریم کے زمرہ میں شمار کرنا  
میں تکبر پر مبنی نہیں ہو سکتا بلکہ انہوں نے اس کی دلیل کو پیش نظر رکھ کر ایسا کہا ہے کیوں کہ ”جَوَّالُ إِذَا رَ“  
اس صورت پر جن سزاؤں کا ذکر آیا ہے۔ وہ سب کی سب خبر آحاد ہونے کی بنا پر مفید ظن ہیں۔ جبکہ  
حرام قطعی کے ثبوت کے لیے دلیل کا ہر طرح سے قطعی ہونا ضروری ہے۔ لہذا جن حضرات نے اس  
صورت کو حرام لکھا ہے انہوں نے اس کی علت کو پیش نظر رکھا ہے جو تکبیر ہے اور تکبیر کے کبیرہ گناہ ہونے  
پر یا موجب عذاب ہونے پر جو دلیلیں ہیں وہ قطعی ہیں اور جن حضرات نے اسے مکروہ تحریم لکھا ہے  
انہوں نے اس خاص عمل کو بمع سزاؤں کے پیش نظر رکھا ہے جس کا ثبوت صرف خبر آحاد سے ہے۔  
ایسے میں تدافع و تناقض کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ تناقض کے لیے اتحادی الاضافت شرط ہے جو  
یہاں پر مفقود ہے۔ جب اختلاف اضافت کی بناء پر یہ دونوں درست ہیں تو پھر ان میں تناقض کا سوال  
اٹھانے محل اشتباہ کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا۔ لہذا مسئلہ کو بے غبار کرنے کے لیے ضروری سمجھتا ہوں کہ  
اسلاف کی ان اجمالی عبارات کے مطابق ان تمام صورتوں کے مذکورہ احکام پر تفصیلی دلائل بھی قارئین  
کی نظر کروں۔

پہلی صورت کے حرام ہونے پر فقہی دلیل:-

مدعا:- از روئے تکبیر ایسا کرنا حرام ہے اور اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ ہے۔  
کیوں کہ یہ تکبیرانہ عمل ہے۔

برعکس تکبیرانہ عمل حرام، اور حرام حالت پر مشتمل پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ ہے۔

شرعی حکم:- لہذا یہ بھی حرام اور اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادہ ہے۔



دوسری صورت کے ناجائز ہونے پر تفصیلی دلیل:-

مذہب: عبادت و ثواب سمجھ کر ایسا کرنا بدعت و گمراہی ہے اور اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادة ہے۔

کیوں کہ یہ شرعی حکم کے متضاد ہے۔

شرعی حکم کا ہر متضاد عمل بدعت و گمراہی ہوتا ہے اور اس حالت پر مشتمل پڑھی گئی ہر نماز واجب الاعادة ہوتی ہے۔

شرعی حکم:- لہذا یہ صورت بھی بدعت و گمراہی ہے اور اس حالت پر مشتمل پڑھی گئی نماز واجب الاعادة ہے۔

تیسری صورت کے قابل اصلاح جہل ہونے پر فقہی دلیل:-

مذہب: عادت و رواج کے طور پر ایسا کرنا قابل مذمت و قابل اصلاح جہل ہے۔

کیوں کہ یہ شرعی احکام سے غفلت و بے توجہی کا نتیجہ ہے۔

شرعی احکام سے غفلت و بے توجہی کا ہر نتیجہ قابل مذمت و قابل اصلاح جہل ہوتا ہے۔

شرعی حکم:- لہذا یہ عمل بھی قابل مذمت و قابل اصلاح جہل ہے۔

اس صورت میں پڑھی گئی نماز کے واجب الاعادة نہ ہونے پر فقہی دلیل:-

مذہب: اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادة نہیں ہے۔

کیوں کہ یہ نتیجہ جہل ہے۔

نتیجہ جہل پر مشتمل پڑھی گئی ہر نماز واجب الاعادة نہیں ہوتی۔

شرعی حکم:- لہذا اس حالت میں پڑھی گئی نماز واجب الاعادة نہیں ہے۔

چوتھی صورت کا ممنوعات شرعیہ کے قبیل سے نہ ہونے پر فقہی دلیل:-

مذہب: کسی مجبوری کی وجہ سے ایسا کرنے میں نہ گناہ ہے نہ خلاف اولیٰ اور نہ اس حالت میں پڑھی

گئی نماز میں کوئی کراہت ہے۔

کیوں کہ یہ الضرورات تیج الحجز درات کے قبیل سے ہے۔

الضرورات تیج الحجز درات کی کوئی شکل گناہ یا خلاف اولیٰ نہیں ہوتی اور نہ اس حالت میں پڑھی گئی کوئی نماز مکروہ ہوتی ہے۔

شرعی حکم:- لہذا مجبوری کی وجہ سے ایسا کرنے میں بھی کوئی گناہ یا خلاف اولیٰ نہیں ہے اور نہ اس حالت میں پڑھی گئی نماز میں کوئی کراہت آتی ہے۔

باجائز صورت کا گناہ نہ ہونے کی فقہی دلیل:-

مذہب: غیر ارادی طور پر ایسے ہونے میں نہ گناہ ہے نہ نماز کا نقصان۔

کیوں کہ یہ غیر شعوری عمل ہے۔

اس اوجہیت کا کوئی بھی غیر شعوری عمل نہ گناہ ہے نہ نماز کا نقصان۔

شرعی حکم:- لہذا غیر ارادی طور پر ایسے ہونے میں نہ گناہ ہے نہ نماز کا نقصان۔

فقہاء کرام و محدثین عظام کے کلام میں موجود مذکورہ صورتوں کے شرعی احکام کی اجمالی دلائل کی اس تفصیل کے بعد مناسب سمجھتا ہوں کہ شلو و ازار کے لیے شریعت مقدسہ کی طرف سے مقرر کردہ حد کی بھی وضاحت پیش کروں۔

### لباس زیبین کی شرعی حد:-

اس سلسلہ میں فقہاء کرام و محدثین عظام نے رسول اللہ ﷺ کی اس مرفوع حدیث کو معیار سمجھا ہے جس میں اللہ کے رسول ﷺ نے نصف ساق سے ٹخنوں تک کے مابین کسی بھی حصہ تک نیچے رکھنے کو بلا کراہت جائز قرار دیا ہے۔ وہ حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت سے مشکوٰۃ شریف، کتاب اللباس، فصل دوم میں اس طرح موجود ہے:

”عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِزْرَةُ الْمُؤْمِنِ إِلَى



أَنْصَافٍ سَاقِيهِ لَا جَنَاحَ عَلَيْهِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكُعْبَيْنِ مَا أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ فَفِي النَّارِ

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے، انہوں نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ مومن کے ازار پہننے کی بیعت اُس کے دونوں ساقوں کے نصفوں تک ہے، ساق سے ٹخنوں تک کے مابین کسی بھی حصہ تک پہننے میں اُس پر کوئی حرج نہیں ہے۔ ابوداؤد و ابن ماجہ کے حوالہ سے مشکوٰۃ شریف میں موجود یہی حدیث کچھ لفظی اختلاف کے ساتھ معنی ابن ابی شیبہ، ج 8، ص 203 پر بھی موجود ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

”عَنْ أَبِي سَعِيدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذْ رَأَى الْمُؤْمِنِينَ إِلَى نِصْفِ السَّاقِ فَمَا كَانَ إِلَى الْكُعْبِ فَلَبَّاسٌ وَمَا كَانَ تَحْتَ الْكُعْبِ فَفِي النَّارِ“

حضرت ابوسعید سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ ﷺ نے کہ مومن کے ازار پہننے کی بیعت نصف ساق تک ہونا چاہئے، تو جو ٹخنے تک دراز ہو جائے اُس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اور جو ٹخنے سے نیچے دراز ہو جائے وہ جہنم میں ہے۔

اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے ثابت ان حدیثوں کی موجودگی میں ٹخنوں تک شلووار رکھنے کو مکروہ کہنے کا قطعاً کوئی جواز نہیں ہے کیوں کہ رحمت عالم ﷺ نے کسی مجتہد کی رائے پر چھوٹے بغیر فوراً ہی مکروہ وغیرہ دونوں صورتوں کی حد بندی فرمادی ہے کہ ٹخنوں تک لمبا رکھنا بلا کراہت جائز ہے، اور ٹخنوں سے نیچے رکھنے کو ممنوع قرار دیا جس کی تفصیل دوسری حدیثوں سے ہوتی ہے کہ اگر تکبر کی وجہ سے تو حرام ہے ورنہ مکروہ تنزیہ یا خلاف اولیٰ۔

### ایک سوال کا جواب:-

یہاں پر یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ جب ان حدیثوں میں ”مَا أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ فَفِي النَّارِ“ ﴿۱﴾ ”وَمَا كَانَ تَحْتَ الْكُعْبِ فَفِي النَّارِ“ کی دوسری حدیثوں کی روشنی میں کی جانے والی تفصیل کے

مطابق ایک صورت تحریم کی ہے جو تکبر کی بنا پر ہواور دوسری صورت خلاف اولیٰ یا مکروہ تنزیہی کی ہے جو بغیر تکبر کے ہو تو حرام ہونے کی صورت میں مستوجب نار ہونا قابل فہم ہے کہ ہر حرام فی الجملہ جہنم کا سبب ہوتا ہے لیکن مکروہ تنزیہ یا خلاف اولیٰ موجب نار نہیں ہوتے تو پھر اس صورت میں ”مَا أَسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ فَفِي النَّارِ“ ﴿۱﴾ ”وَمَا كَانَ تَحْتَ الْكُعْبِ فَفِي النَّارِ“ کا عموم بحال نہیں رہتا بلکہ یہ عام مخصوص البعض ہے۔ جس کے تخصص بخاری شریف کی وہ حدیثیں ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ سے غیر ارادی طور پر ایسا کرنا ثابت ہے۔

نیز حضرت ابوبکر صدیق ص کی طرف سے اس سلسلہ میں کیے جانے والے سوال کا جواب دیتے ہوئے اللہ کے رسول ﷺ نے غیر ارادی طور پر ایسے کرنے کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ دونوں حدیثیں بالترتیب حضرت عبداللہ ابن عمر اور حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایتوں سے کتاب اللباس بخاری شریف میں موجود ہیں تو ظاہر ہے کہ اس صورت کی تخصیص کی علت وجہ تحریم کا نہ ہونا ہے جو تکبر ہے اور وہ اس مکروہ تنزیہ و خلاف اولیٰ والی صورت میں بھی پائی جاتی ہے یعنی ان دونوں صورتوں کے حرام نہ ہونے کی اصل وجہ تکبر کا نہ ہونا ہے کیوں کہ علت کے پائے جانے سے اُس کا حکم بھی پایا جاتا ہے۔ جبکہ اُس کے نہ پائے جانے کی صورت میں حکم بھی نہیں پایا جاسکتا (عام حالات میں)۔

ایسے میں ”وَمَا كَانَ تَحْتَ الْكُعْبِ فَفِي النَّارِ“ کے عموم میں صرف تین صورتیں باقی رہ جاتی ہیں جن میں سے دو کا موجب نار ہونا تو واضح ہے جبکہ تیسری صورت یعنی عادت و رواج کی بنا پر ایسے کرنے کی بعض صورتیں مثلاً غلاظت میں آلودہ ہونے کی شکل میں فی الجملہ موجب نار ہو سکتی ہے۔ (فَلِلَّهِ الْحَمْدُ أَوَّلًا وَآخِرًا ظَاهِرًا وَأَوَّاطِنًا)

قابل رحم اور قابل اصلاح ہیں وہ غیر معیاری مفتیان عصر یا وہ غیر معیاری مقلقین اسلام جو ٹخنوں تک شلووار نیچے رکھنے پر گناہ و معصیت، کبھی کراہت کبھی گناہ و معصیت، کبھی حرمت کبھی کراہت کے نفعات لگا کر اسلام کی بدنامی کا سبب بن رہے ہیں۔ دین میں شکوک و شبہات پیدا کر رہے ہیں اور



اغیار کو اسلام کے خلاف چپی گوئیاں کرنے کا موقع دے رہے ہیں۔ ہم ان کے لیے دُعا ہی کر سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انہیں توفیق دے کہ سنی سنائی باتوں کی اندھی تقلید کرنے کے بجائے رحمتِ عالم ﷺ کی مذکورہ مبارک حدیثوں کے الفاظ پر غور کریں۔

مقامِ افسوس ہے کہ اللہ کے رسول ﷺ ﴿لَا جُنَاحَ عَلَیْهِ فِیْمَا بَیْنَهُ وَبَیْنَ الْکُفَّیْنِ﴾ فرما رہے ہیں جس کے مقابلہ میں یہ حضرات اسے جناح و حرج اور گناہ و معصیت بتا رہے ہیں اور اللہ کے رسول ﷺ ٹخنوں تک پہنچانے کو بلا کراہت جائز فرما رہے ہیں۔ جبکہ یہ حضرات اسے مکروہ مشہور کر رہے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی ان احادیث طیبہ کو جواز و عدم جواز اور کراہت و عدم کراہت کے لیے معیار بن کر جملہ فقہائے کرام و محدثین عظام مذکورہ حوالہ جات کے مطابق ”إِلَى الْکُفَّیْنِ“ اور ”أَسْفَلَ مِنَ الْکُفَّیْنِ“ کو بالترتیب جواز و عدم جواز کے لیے حد فاصل بتا رہے ہیں۔ جبکہ یہ حضرات ان سب کی طرف پشت کر کے محض اپنی ذہنی ترجیح و پسند کی تبلیغ کر رہے ہیں۔ ایسے غیر معیاری فتویٰ کا اسلام کی بدنامی کے سامان نہ ہوں گے تو اور کیا ہوں گے۔

### ایک متوقع اشتباہ کا پیشگی ازالہ:-

ہمارے اس اندازِ تحقیق کو دیکھ کر ہو سکتا ہے کہ نصف ساق تک اونچی شلوار اور ازار رکھنے کی ضروری عزیمت جان کر ”بَیِّنَةُ الْکُفَّیْنِ“ اور ”إِلَى الْکُفَّیْنِ“ کے احکام نبوی ﷺ کو مکروہ قرار دینے والے حضرات کو ہمارے متعلق یہ مغالطہ پیدا ہو کہ ہم ٹخنوں تک شلوار پہننے کی ترغیب دے رہے ہیں یا اس کی تبلیغ کر رہے ہیں (حاشا دکلا) ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ ہم تو ٹخنوں تک شلوار و ازار پہننے والوں پر حرام و مکروہ اور گناہ و معصیت کا فتویٰ دے کر شلوار کو اونچے سے اونچے رکھنے کی ترغیب دے رہے ہیں اور ہرگز نہ جواز کے ساتھ احادیث طیبہ اور بزرگانِ دین کے مطابق اس حوالہ سے بلا کراہت جواز، کراہت اور حرام ان تینوں کے جدا جدا محلِ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ احادیث طیبہ اور بزرگانِ دین کی تشریح کے مطابق ان تینوں کے مواقع و محل ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں جس کے نتیجہ میں ٹخنوں تک

رکھنے میں بلا کراہت جواز ہے جبکہ کسی بدعتیگی و تکبر اور مجبوری کے بغیر شعوری طور پر ٹخنوں سے نیچے رکھنے میں مکروہ متزہی ہے اور تکبر کی بنا پر ایسا کرنا حرام ہے۔ اس کے ساتھ ہم ان حضرات کی غلطی بھی ظاہر کرنا چاہتے ہیں جو مسائل کی شرعی حیثیت بتانے میں اپنی من پسند کو دخل دیتے ہیں اور ذہنی ترجیح کے مطابق فتویٰ صادر کرتے ہیں۔ اہل علم جانتے ہیں کہ یہ اندازِ تقویٰ و انصاف کے منافی ہونے کے ساتھ منصبِ افتاء و تبلیغ کے بھی خلاف ہے کیوں کہ فتویٰ صادر کرنے کے لیے واجب شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اپنے نفس کی پسند یا ذہنی ترجیح کو خاطر میں لائے بغیر محض شرعی دلائل کو پیش نظر رکھا جائے۔

پیش نظر مسئلہ کے حوالہ سے میری ذہنی ترجیح کا عالم یہ ہے کہ ٹخنوں سے نیچے شلوار اور ازار والوں کو دیکھ کر انقباض و کراہت محسوس کرتا ہوں اور حتی المقدور اس کے خلاف تبلیغ بھی کرتا ہوں لیکن کسی مسئلہ کی شرعی حیثیت متعین کرنے اور اس کے متعلق فتویٰ صادر کرنے کا مدار کسی مفتی و مبلغ کی ذہنی ترجیح و رجحان پر نہیں بلکہ صرف اور صرف شرعی دلائل پر ہوتا ہے جس کے مطابق اس منصب کے حضرات کو لا شرعی والا غریبی بلکہ حمی اور فقط حمی ہونا ضروری ہے۔ اللہ کے فضل و کرم سے یہ بندہ ضعیف خود کو ایسا ہی پاتا ہے اور ایسا ہی کرتا ہے اور اسی وصفِ انصاف کو اپنے لیے ذریعہ بخشش سمجھتا ہے۔ (اللَّهُمَّ تَقَبَّلْهُ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ)

### چند اشتباہات اور ان کا ازالہ:-

جو حضرات بغیر تکبر اور بغیر مجبوری کے شلوار و ازار ٹخنوں تک یا ٹخنوں سے نیچے رکھنے کی مذکورہ تفصیل کے بغیر ان دونوں کو مکروہ اور قابلِ سزا گناہ کہنے کی غلطی کر رہے ہیں وہ مندرجہ ذیل اشتباہات میں مبتلا ہیں؛ پہلا اشتباہ:- اس سلسلہ کی ایک حدیث ﴿خُبَلَاءُ﴾ یعنی تکبر کی قید کے بغیر بھی آئی ہے جیسے بخاری شریف کتاب اللباس میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت سے موجود ہے؛

”قَالَ مَا أَسْفَلَ مِنَ الْکُفَّیْنِ مِنَ الْأَوَارِ فِي النَّارِ“

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثوں کے مواقع و مظاہر کو سلف صالحین ہم سے زیادہ سمجھتے تھے۔ انہوں نے





اس قسم مطلق حدیثوں کو بھی خیلا، بتکبر کی قید سے مفید پر محمول کیا ہے۔ جیسے کرمانی شرح بخاری، ص 21، ص 55 پر بخاری شریف کی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”وَهَذَا مُطْلَقٌ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَهُوَ مَا كَانَ لِلْخِيَلَاءِ“

نیز اس کی وجہ یہ ہے کہ ”الْمُطْلَقُ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ وَالْمُقَيَّدُ يَجْرِي عَلَى تَقْيِيدِهِ“ کے اصول کے لیے جو معیار مقرر ہے وہ یہاں پر موجود نہیں ہے ورنہ ان حدیثوں کے احکام یا ان کے موارد کے مختلف ہونے کا قول کون کر سکتا ہے۔

دوسرا اشتباہ:- ان حضرات کو کثرتِ لابی سے پیش آتا ہے کیوں کہ دین پسند لوگوں کی غالب اکثریت اسے ان ہی فتوؤں سے نوازتی ہے اور عمل بھی ان کا ایسا ہی ہے کہ اس حوالہ سے وارد احادیث کے ظاہری تقاضوں کے مطابق یہ حضرات شلواری کو نصف ساق تک اونچا رکھتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ موجودہ دور کے مذہب پسندوں کی اکثریت کا یہ فتویٰ سلف صالحین کے فتویٰ کے سراسر خلاف ہے کیوں کہ اسلاف نے ”إِلَى الْكَفَّيْنِ“ اور ”تَحْتَ الْكَفَّيْنِ“ کے جدا جدا احکام بیان کئے ہیں جس کے مطابق ”إِلَى الْكَفَّيْنِ“ بلا کراہت جائز اور ”تَحْتَ الْكَفَّيْنِ“ مکروہ تنزیہ ہے تو ظاہر ہے کہ اسلاف کی اس تفصیل کے مقابلہ میں ان حضرات کا یہ کردار محل کراہت اور غیر محل کراہت دونوں کو ایک لاشی سے ہانکنے کے ظلم سے مختلف نہیں ہے۔

اللہ غریقِ رحمت فرمائے ہمارے اسلاف کو کہ انہوں نے ان تمام حقائق کو پیش نظر رکھتے ہوئے صرف اور صرف تحت الکعبین کو مکروہ تنزیہ اور خلافِ اولیٰ کے احکام میں شامل کیا ہے۔ جیسے فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”إِسْبَالُ الرَّجُلِ إِذَا رَاةَ أَسْفَلَ مِنَ الْكَفَّيْنِ إِنْ لَمْ يَكُنْ لِلْخِيَلَاءِ فَفِيهِ مَكْرَاهَةٌ تَنْزِيهًا“ (۲)

یعنی آدمی کا لباس کوٹنوں کے نیچے رکھنا اگر تکبر کی وجہ سے نہیں ہے تو اس میں کراہت تنزیہ

ہے۔

ایسے میں موجودہ دور کے ان جذباتی اسلام پسندوں کا یہ کردار بجائے خود غلط ہے، غیر معیاری ہے اور سلف صالحین کی تصریحات کے برعکس ہونے کے ساتھ حدیث نبوی ﷺ کے بھی خلاف ہے کیوں کہ بخاری شریف کتاب اللباس میں بروایت ابوبکر ص یہ حدیث موجود ہے:

”قَالَ كَسَفَتِ الشَّمْسُ وَنَحْنُ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَامَ يَجْرُ ثَوْبُهُ مُسْتَعِجِلًا حَتَّى أَتَى الْمَسْجِدَ وَثَابَ النَّاسُ فَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ فَجَلَبَتِي عَنْهَا ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا وَقَالَ إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ فَإِذَا رَأَيْتُمَا مِنْهَا شَيْئًا فَصَلُّوا وَادْعُوا اللَّهَ حَتَّى يَكْشِفَهُمَا“ (۴)

کنوف شمس ہو گیا جبکہ ہم اللہ کے حبیب ﷺ کے پاس تھے تو اللہ کے رسول ﷺ کھڑے ہوئے دریاں حال کہ جلدی کرتے ہوئے لباس زمین کے ساتھ گھسیٹتے ہوئے چل کر مسجد میں آئے اور لوگ بھی جمع ہو گئے تو دو رکعت نماز پڑھائی تو سورج میں روشنی آ گئی۔ اُس کے بعد اللہ کے حبیب ﷺ نے ہماری طرف متوجہ ہو کر فرمایا کہ بے شک چاند و سورج قدرت کی دلائل میں سے ہیں جب بھی ان میں اس طرح کا کوئی عمل دیکھو تو نماز پڑھو اور اللہ سے اُن کی بحالی کی دعا کرو۔

تو ظاہر ہے کہ اس حدیث میں ﴿يَجْرُ ثَوْبُهُ﴾ کے الفاظ کے ہوتے ہوئے کون سا اہلِ بعثت اسے ناجائز کہنے کی جسارت کر سکتا ہے۔ جبکہ اللہ کے معصوم پیغمبر ﷺ کا ہر عمل جائز ہی ہوتا ہے نہ ناجائز و مکروہ سے معصوم و محفوظ ہونا لوازماتِ نبوت میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے محدثین کرام نے اس کی الجملہ جواز کا قول کیا ہے۔ جیسے عینی نے لکھا ہے:

”وَفِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ جَرَّ الْأَزَارِ إِذَا لَمْ يَكُنْ خِيَلَاءَ جَائِزًا وَلَيْسَ عَلَيْهِ نَاسٌ“ (۸)

اس حدیث میں اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عمل جب تکبر کے بغیر ہو تو جائز ہے اس میں کوئی





گناہ نہیں ہے۔

نیز کتاب اللباس بخاری میں یہ حدیث بھی موجود ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق ص نے جب پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ خاص خیال رکھے بغیر میرے ازار کا ایک سرانگ جاتا ہے، تو اللہ کے حبیب ﷺ نے فرمایا:

”لَسْتُ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خِيَلًا“

تو ان لوگوں میں سے نہیں ہے جو ازار روئے تکبر ایسا کرتے ہیں۔

اس حدیث کی تفسیر کرتے ہوئے جملہ شارحین حدیث نے بیک آواز فرمایا ہے۔ مثال کے طور پر کرمانی شرح بخاری میں ہے:

”وَفِيهِ أَنَّ الْجَرَّ الْمُحَرَّمَ مَا كَانَ لِلْخِيَلِ وَأَهْلِهِمْ يَكُنْ لَهَا قَلْبَانُ بَدَّ“ (۹)

اس حدیث میں یہ دلیل ہے کہ ٹخنوں کے نیچے کپڑے لٹکانے کا جو عمل حرام ہے وہ وہی ہے جو ازار روئے تکبر ہو اور جس میں تکبر نہ ہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

اہل بصیرت جانتے ہیں کہ ان حدیثوں کے ہوتے ہوئے کون سے ہوش مند انسان اس علی الاطلاق مکروہ و گناہ کہنے کی جرات کر سکتا ہے جبکہ عوامی لابی سے متاثر ہونا اہل علم کو زیب نہیں دیتا بالخصوص منصب افتاء پر بیٹھنے والے حضرات کی یہ روش از حد خطرناک ہے۔

تیسرا اشتباہ:- ان حضرات کے لیے یہ ہے کہ یہ اس کے احتیاطی حکم کے اہتمام کو حرام کا درجہ دینے کے عادی ہو چکے ہیں۔ شاید اس کی بنیادی وجہ ان کے نزدیک یہ ہو کہ انہوں نے ان احادیث طحیہ کے پیش منظر اور پس منظر پر غور کئے بغیر صرف اللہ کی نظر رحمت سے محرومی والی سزا کو پیش نظر رکھ کر خود بھی از حد محتاط ہوئے اور دوسروں کو بھی اس کے متعلق حرام ہونے کے فتویٰ دیئے۔ تو ظاہر ہے کہ جن لوگوں کا علم معیاری نہیں ہوتا یا مذہبی اقدار کے ساتھ جذباتی لگاؤ رکھنے والے ہوتے ہیں انہوں نے اسے حرام سے کم جاننا ہی نہیں تھا، سٹی ذہن کی روش ہمیشہ ایسی ہی ہوتی ہے، لیکن اہل علم جانتے ہیں کہ شرعی احکام

کا دار و مدار حقائق پر ہوتا ہے، عوامی ذہن پر نہیں۔ اور شرعی فتویٰ کا مدار دلائل پر ہوتا ہے کسی کے رجحان طبعی پر نہیں۔ جب شرعی دلائل کی روشنی میں کراہت و عدم کراہت کے محل جدا جدا ہیں تو پھر علی الاطلاق اس کے ناجائز و مکروہ اور موجب عذاب ہونے کا فتویٰ دینا کہاں کا انصاف ہے۔

یہ الگ مسئلہ ہے کہ اصحاب خراب و منہر حضرات اسلامی احکام سے غافل برائے نام مسلمانوں کو اور متکلمین منع کرنے کے لیے یا اس کی اصلی حیثیت یعنی کراہت تزیہ و خلاف اولیٰ ہونے کا حکم نہ کر اس سے اجتناب نہ کرنے والے بے باک لوگوں کو ڈرانے کی غرض سے حکیمانہ انداز میں محض تقریروں میں اسے حرام بتائے تو اس کی گنجائش ہو سکتی ہے کیوں کہ وعظ و تبلیغ کے تقاضے شرعی نوئے کے تقاضوں سے کبھی مختلف بھی ہوتے ہیں کہ اس میں شرعی تبلیغ کو سامعین پر مؤثر کرنے کے لیے مصالح سے بھی کام لیا جاسکتا ہے۔ جبکہ شرعی فتویٰ صادر کرنے میں جملہ مصالح سے قطع نظر کر کے مفتی کو لاشرعی و لائغربی ہونا پڑتا ہے۔ صرف اور صرف شرعی دلیل کو پیش نظر رکھنا لازم ہوتا ہے۔ لہذا یہ حضرات اگر مذکورہ مصالح کو پیش نظر رکھ کر صرف خراب و منہر اور وعظ و تبلیغ کی حد تک ایسا کہیں تو ان کے ساتھ اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ جبکہ شرعی فتویٰ کے طور پر ایک خلاف اولیٰ عمل کو حرام کہہ دینا التباس الحق بالباطل کے جرم سے خالی نہیں ہے۔ لیکن آج کل واجبی شرائط کے بغیر منصب افتاء پر بیٹھنے والے حضرات کی غالب اکثریت کو اس کی تمیز ہی نہیں ہوتی جس پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے۔

چوتھا اشتباہ:- ابو داؤد شریف کی اس حدیث سے ہو رہا ہے جس میں حضرت جابر ابن سلیم کی روایت کے مطابق آیا ہے:

”قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا رَكَ إِلَى نِصْفِ سَاقٍ فَإِنْ آتَيْتَ فَاَلَى الْكُعْبَيْنِ وَإِيَّاكَ وَاسْبَالَ الْأَزَارِ فَإِنَّهَا مِنَ الْمُخْبِلَةِ وَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُخْبِلَةَ“ (۱۰)

حضرت جابر ابن سلیم نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنا ازار نصف ساق تک اُونچا رکھ،



اگر یہ تجھے گوارا نہ ہو تو پھر ٹخنوں تک رکھ اور ٹخنوں سے نیچے لڑکانے سے خود کو بچاؤ کیوں کہ یہ تکبر کی علامت ہے اور اللہ تعالیٰ تکبر کو پسند نہیں فرماتا۔

وجہ اشتباہ :- اس حدیث سے بظاہر نصف ساق تک اونچے رکھنے کی عزیمت معلوم ہو رہی ہے۔ جبکہ ٹخنوں تک رکھنا بطور رخصت معلوم ہو رہا ہے۔ چنانچہ اسی ظاہری معنی کے مطابق بعض محدثین کرام اور فقہاء عظام نے بھی نصف ساق تک اونچے رکھنے کو عزیمت اور ٹخنوں تک رکھنے کو بطور رخصت جائز ہونے کے ساتھ تصریح کی ہیں۔ جیسے شیخ عبدالحق محدث دہلوی نور اللہ مرقدہ الشریف نے احیاء المذہبات میں فرمایا:

”وعزیمت در ازار تا نصف ساق است“ (۱۱)

جبکہ عام ذہنوں میں رخصت کے مقابلہ میں عزیمت کی افضلیت کا تصور جما ہوا ہے۔ ایسے میں سلی و ہنوں کا نصف ساق تک شلوار ازار اونچے رکھنے کی افضلیت کے اشتباہ میں مبتلا ہونے کے ساتھ ٹخنوں تک شلوار رکھنے کو خلاف اولیٰ کہنا اُن کی تقلیدی مجبوری ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

اس کا جواب اولاً یہ ہے کہ عزیمت کا رخصت سے افضل ہونے کا مسئلہ کوئی قاعدہ کلیہ نہیں ہے بلکہ یہ اس حد تک ہوتا ہے جب تک عزیمت کے مقابلہ میں رخصت کی اہمیت زیادہ نہ ہو یا عزیمت کا کسی دوسرے حکم کے ساتھ تعارض لازم نہ آتا ہو ورنہ رخصت عزیمت سے افضل ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر مردار خوری سے بچنا فرض اور عزیمت ہے جبکہ باہر مجبوری اُسے کھانے کی رخصت ہے اور اس رخصت پر عمل کر کے جان بچانے کی اہمیت شریعت کی نگاہ میں عزیمت سے زیادہ ہے یہی وجہ ہے کہ اگر ایسا شخص اس رخصت پر عمل کر کے جان بچانے کے بجائے عزیمت پر عمل کر کے مر گیا تو خود کو گناہ گار کر گیا۔ جیسے تلوح توضیح میں ہے:

”لَا اَنْ اَصْلَ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا“ (۱۲)

یعنی مقابلہ کی اس حالت میں اس کو رخصت کہنا اس لیے مجاز ہے کہ ایسے میں وہ مشروع ہی نہیں

رہتا۔

اسی طرح جھوٹ بولنے سے بچنا اور سچ بولنا فرض و عزیمت ہے اور کسی خاص مجبوری کے تحت جھوٹ بولنے کی اجازت رخصت ہے جبکہ سچ بولنے کی اس عزیمت پر عمل کرنے میں جان کا نقصان ہو، یا عزت و آبرو کو خطرہ لاحق ہو، یا دین و اسلام کو اور شعائر اللہ کو نقصان پہنچنے کا یقینی اندیشہ ہو رہا ہو۔ ایسے میں اسلامی حکم یہ ہے کہ عزیمت کو چھوڑ کر رخصت پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ کیوں کہ ایسے حالات میں رخصت کی اہمیت عزیمت سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ جس کے نتیجہ میں عزیمت کے بجائے رخصت پر عمل کرنا فرض بن جاتا ہے۔ جیسے مسلم الثبوت میں ہے:

”فَاِنْ الْكَذِبَ يَجِبُ لِعِصْمَةِ نَبِيٍّ وَانْقَاذِ بَرِيٍّ عَنْ سَفَاكٍ“

اس کی شرح میں فوائح الرحمت نے لکھا ہے:

”وَالْوُجُوبُ جَاءَ لِلْاجْتِنَابِ عَنْ اَعْظَمِ مِنْهُ قُبْحًا“ (۱۳)

یعنی سچ بولنے کی عزیمت کے مقابلہ میں جھوٹ بولنے کی رخصت کا واجب ہونا اس لیے ضروری ہوا کہ جھوٹ کی خرابی کے مقابلہ میں دوسری بڑی خرابی سے بچا جاسکے۔

اہل بصیرت جانتے ہیں کہ پیش نظر مسئلہ کا بھی یہی حال ہے کہ جن محدثین عظام و فقہاء کرام نے نصف ساق تک اونچے رکھنے کو عزیمت اور ٹخنوں تک رکھنے کو رخصت بتایا ہے۔ اُن کے مطابق عمل کرنے میں لباس کے حوالہ سے جو انسانی وقار و زینت عند اللہ و عند الرسول مطلوب ہے وہ متاثر ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ موجودہ معاشرہ میں ٹانگوں کے نصف ساق سے نچلے حصوں کو کھلے رکھنے والوں کو معیوب سمجھا جاتا ہے اور اس عمل کو انسانی وقار کے منافی اور زینت لباس کے متضاد تصور کیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسے عزیمت کہنے والے حضرات کی بھی غالب اکثریت اس پر عمل کرنے سے کتراتے ہیں اور ایسے لوگوں کو دیکھ کر بچہ دہ میں چلیں گے لیے شلوار اٹھانے والوں کا تصور قائم کیا جاتا ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ اس عزیمت کو دیکھ کر عام لوگوں کے دلوں میں اسلام کا فطرت کے متضاد ہونے کا دوسرہ پیدا ہونے کے



ساتھ اغیار کو اسلام پر اعتراض کرنے کا بھی موقع مل رہا ہے۔ جبکہ ہماری اس تحقیق کے مطابق یہاں عزیمت پر عمل کرنا لباس کے حوالہ سے انسانی وقار کے منافی ہونے کی مجبوری کی وجہ سے ٹخنوں تک پہنچنے رکھنے کی رخصت پر عمل کرنا محولہ بلا شرعی اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے عزیمت سے افضل و ضروری اور ناگزیر ہے۔ بالخصوص ایسے حالات میں جبکہ فرمان نبوی ﷺ کے مطابق شلوار وازار کو ٹخنوں تک رکھنے کو بھی جائز قرار دیا گیا ہے۔ جیسے حضرت جابر ابن سلیم اور ابوسعید خدری کی روایات ابوداؤد اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے گزشتہ سطور میں بیان ہو چکی ہیں۔ جبکہ انسانی وقار کے منافی ہر عمل ہر وقت اور ہر اختیاری حالت میں ناجائز و نامشروع ہے۔

ایسے میں فرمان نبوی ﷺ ”إِزْرَةُ الْمُؤْمِنِ إِلَى نِصْفِ السَّاقِ فَمَا كَانَ إِلَى الْكَعْبِ فَلَا بَأْسَ وَمَا كَانَ تَحْتَ الْكَعْبِ فَفِي النَّارِ“ جیسے واضح جوازی احکام کے ہوتے ہوئے ٹخنوں تک شلوار رکھنے کو مکروہ کہنا فرمان نبوی ﷺ کا مقابلہ کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اور نصف ساق تک اونچے رکھنے کو عزیمت جان کر اسی کو افضل بتانا عزیمت کا مقابلہ قباحت کے ساتھ ہونے کی وجہ سے رخصت کا افضل و متعین اور ناگزیر ہونے کے مذکورہ اصول سے بھی انحراف ہے۔ جبکہ انسانی وقار کے منافی عمل سے بچنا فرائض میں سے ہے۔ جیسے اللہ کے فرمان ”خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ (۱۴) کے علاوہ حدیث نبوی ﷺ سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ ایک موقع پر اللہ کے رسول ﷺ نے دوڑ کر مسجد میں آنے کو انسانی وقار کے منافی قرار دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

”لَا تَأْتُواَهَا تَسْعُونَ وَاتُوهَا تَمْشُونَ وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ فَمَا أَذْرَكْتُمْ فَضُلُوهَا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا“ (۱۵)

جماعت پانے کے لیے دوڑتے ہوئے مت آؤ بلکہ انسانی وقار کا پاس رکھتے ہوئے چل کر آیا کرو، تو جتنا حصہ نماز کا پایا اسے امام کی معیت میں پڑھو اور جو حصہ تم سے چلا گیا وہ امام کا سلام پھیرنے کے بعد کھڑے ہو کر تمام کرو۔



رحمت عالم ﷺ نے اس حدیث میں نماز باجماعت سے بھی انسانی وقار کو زیادہ اہمیت دیتے ہوئے دوڑ کر آنے سے محض اس لیے منع فرمایا کہ اس سے انسان بے وقار لگتا ہے۔ جسے اللہ اور اس کے رسول جل جلالہ، ﷺ پسند نہیں فرماتے کیوں کہ اللہ تعالیٰ بھی اور اس کے رسول ﷺ بھی ہر حالت میں مومن مسلمان کو باوقار دیکھنا چاہتے ہیں۔ مسلمان کی بے وقاری اللہ عزوجل اور اس کے رسول ﷺ کو ناراض نہیں فرماتے۔ انسانی وقار کو متاثر کرنے والے کاموں سے بچنے کے لیے اس قسم پیغمبری ارشادات و احکام کے ہوتے ہوئے ان حضرات کا یہ اشتباہ، نصف ساق تک شلوار وازار اونچے رکھنے کی تبلیغ اور اس ضمن میں انسانی وقار کو پامال کرنے کا یہ عالم نادان دوست کے جذبہ ہمدردی سے مختلف نہیں ہے۔ شاید اسلام کے ایسے ہی نادان دوستوں سے متعلق صاحب ہدایہ نے فرمایا:

فَسَادٌ كَبِيرٌ عَالِمٌ مَتَهِنٌ  
وَأَكْبَرُ مِنْهُ جَاهِلٌ مُتَسَبِّكٌ  
هُمَا فِتْنَةٌ عَظِيمَةٌ لِمَنْ  
بِهِمَا فِي دِينِهِ يَتَمَسَّكُ

مذکورہ اشتباہ کا یہ جواب متعلقہ حدیثوں کے ظاہری معنی اور بعض محدثین و فقہاء عظام کے مطابق اہمیت و رخصت کے تقابل کو تسلیم کرنے کی صورت میں ہے۔ جبکہ ان حدیثوں کو عزیمت و رخصت کے تقابل پر محمول کئے بغیر بھی اس کا جواب ہو سکتا ہے۔ جو اس طرح ہے کہ جیسے ”الْقُرْآنُ يُفَسِّرُ نَفْسَهُ بَعْضُهُ“ کا اصول مسلم ہے۔ اسی طرح متعدد احادیث طیبہ کے مختلف مفاہیم کو جاننے کے لیے ان حدیث ”يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا“ کا مسلمہ اصول ہے جس کی روشنی میں اس حوالہ سے وارد تمام حدیثوں کے لیے حضرت ابوسعید خدری والی روایت کو تفسیر قرار دیا جاسکتا ہے۔ جس میں شلوار وازار پہننے کے حوالہ سے جائز و ناجائز حلال و حرام اور کراہت و عدم کراہت کے الگ الگ محل و مصارف لائے گئے ہیں۔ جس کے مطابق عام حالات میں ٹخنوں تک رکھنے کو بلا کراہت جائز و لاجرح فرمایا ہے۔ اور تکبر کے بغیر ٹخنوں سے نیچے رکھنے کو ممنوع فرمایا ہے جو سلف صالحین کی تصریحات کے مطابق مکروہ متذریہ کے درجہ میں ہے اور تکبر کی بنا پر ایسا کرنے کو عمومی حدیثوں اور اسلاف کی تصریحات کے



مطابق حرام قرار دیا گیا ہے۔

ہماری اس تحقیق کے مطابق ”مَا سَأَلَ مِنْ ذَلِكَ فَفِي النَّارِ“ یعنی نختوں سے نیچے رکھنے کا موجب نار ہونا تکبر کی صورت میں حقیقت پر مبنی ہے۔ جبکہ تکبر کے بغیر تہدید و سذرائع اور تاکید پر مبنی ہے اس سے پہلے والا جملہ یعنی ”لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَعْبَيْنِ“ ابتدائی جملہ سے علیٰ نثر البعضیت بدل ہے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ ایسے کلام میں اصلی مقصد بدل ہی ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ اپنے انوار و تجلیات کا مظہر بنائے حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی قبر پر انہوں نے بدایت کے اسی نکتہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس حدیث کی شرح میں مبدل منہ کے الفاظ ”إِزْرَةُ الْمُؤْمِنِ إِلَى انْصَافِ سَاقِيهِ“ کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے:

”وَدَرَجَمْعِ انْصَافِ تَوْسَعِهِ وَإِشَارَةِ اسْتِ بَأَنَّهُ لَا ذَمَّ لَيْسَتْ كَمَا تَابَهُ نَصْفٌ حَقِيقِي بَأَشَدَّ وَمَوْضِعُ كَمَا قَرِيبُ بَأَنِ اسْتِ نِيزِ حَكَمُ بَأَنِ دَارِدُ“ (۱۹)

یعنی اس حدیث میں انصاف کو جمع ذکر کرنے میں اس بات کی گنجائش و اشارہ دینا مقصد ہے کہ یہاں پر نصف حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ نختوں سے اوپر کسی بھی مقام پر رکھا جائے تو وہ بھی نصف کے حکم میں ہی ہوگا۔

حضرت امام الحرمین فی الہند نور اللہ مؤلفہ کی اس تفسیر کے بعد حدیث کے دوسرے جملہ یعنی ”لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَعْبَيْنِ“ کا ماقبل سے بدل بعض ہونے میں کسی شک کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔ اس کے علاوہ بھی اہل بصیرت جانتے ہیں کہ اس حدیث میں ”إِزْرَةُ الْمُؤْمِنِ إِلَى انْصَافِ سَاقِيهِ“ کے جملہ اسمیہ کے متصل بعد ”لَا جُنَاحَ عَلَيْهِ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَعْبَيْنِ“ حرف عاطف کے بغیر ذکر کرنے کا مقصد بدل بعض کے علاوہ اور کیا ہو سکتا ہے۔ ایسے میں یہ روایت دوسری تمام روایات کے لیے تفسیر ہو کر اس باب میں وارد کیے جانے والے تمام شبہات کو دفع کرنے

کے لیے کافی و ثانی ہوتی ہے۔

### نتیجۃ التحقیق بعد التفصیل:-

○ نصف ساق تک رکھنا اگرچہ حدیثوں میں آیا ہے لیکن مذکورہ دو وجوہ سے ممکن العمل نہیں ہے۔ جس پر اصرار کرنے والوں کو سوچنا چاہئے۔

○ نختوں سے نیچے رکھنا اگر تکبر کی وجہ سے ہے یا ثواب جان کر ہے تو حرام ہے۔ اس میں جتلا حضرات کو گناہ کبیرہ اور بدعت کاری کی اس لعنت سے بچنا چاہئے۔

○ نختوں سے نیچے رکھنا اگر بغیر تکبر و بغیر معکوس الفکری کے محض عادت و رواج کے طور پر ہے تو جہالت و مکروہ تزیہ ہے۔ اس میں جتلا حضرات کو اہل علم کی صحبت اختیار کر کے اپنی اصلاح کرانی چاہئے۔ یہ تب ہے کہ جب اس غلط کاری کے باوجود قاذورات و نجاست سے بچ رہا ہو ورنہ آلودگی کے افول میں ہونے یا نجاست کا گمان غالب ہونے کی صورت میں حرام یا مکروہ تحریم یا اسانت سے خالی نہیں ہو سکتا۔ جس سے بچنا بہر حال ضروری ہے۔

○ محض بے فکری کی وجہ سے کبھی کبھی ایسا ہونے میں قطعاً کوئی حرج و کراہت نہیں ہے۔ بشرطیکہ نجاست سے تحفظ ہو۔

○ نصف ساق سے لے کر نختوں تک رکھنا بلا کراہت جائز اور حقیقی حکم و سنت نبوی ﷺ ہے۔ ان میں سے یہاں پر بیان شدہ پہلی صورت کے علاوہ باقی تمام صورتوں پر شرعی دلائل مع حوالہ جات گزشتہ سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

○ نقشناس حضرات جانتے ہیں کہ کسی بھی مسئلہ پر تفصیلی دلیل قائم کرنا تب ممکن ہو سکتا ہے جب اس کی ثبوتی حیثیت پر دلالت کرنے والی اجمالی دلیل کا علم ہوا ایسے میں پیش نظر صورت کے بغیر ممکن العمل ہونے پر مذکورہ دو اجمالی دلیلوں کے بعد تفصیلی دلیلوں کی نوعیت اس طرح ہوتی ہے۔

مذہب: شلووار ازرا کو وقار کے منافی حد تک اونچا رکھنا شریعت مقدسہ کی رُو سے ممکن العمل نہیں



ہے اور اس پر اصرار کرنے والے قابل اصلاح ہیں۔

صغریٰ:- کیوں کہ یہ غالب دنیا کی نگاہ میں معیوب ہے۔

کبریٰ:- جو کردار بھی غالب دنیا کی نگاہ میں معیوب ہو وہ شریعت مقدسہ کی رُو سے ممکن العمل نہیں ہے اور اس پر اصرار کرنے والے قابل اصلاح ہیں۔

شرعی حکم:- لہذا شلووار وازار کو نصف ساق تک اور نچا رکھنا شریعت مقدسہ کی رُو سے ممکن العمل نہیں ہے۔

تفصیلی دلیل کا یہ انداز اصول فقہ کے مذکورہ مسئلہ پر مبنی ہے جس کے مطابق خاص عارضہ کی وجہ سے عزیمت کے مقابلہ میں رخصت ہی قابل قبول ہوتی ہے۔ جبکہ حضرت ابوسعید خدری ص سے مروی روایت کی مذکورہ ترکیبی نوعیت کی روشنی میں تفصیلی دلیل اس طرح ہوگی۔

مدعا:- شلووار وازار کو نصف ساق تک اور نچا رکھنا شریعت مقدسہ کی رُو سے ممکن العمل نہیں ہے۔ صغریٰ:- کیوں کہ یہ مبدل منہ فی الکلام ہے۔

کبریٰ:- کوئی بھی مبدل منہ فی الکلام شریعت مقدسہ کی روشنی میں ممکن العمل نہیں ہے۔ شرعی حکم و نتیجہ:- لہذا شلووار وازار کو نصف ساق تک اور نچا رکھنا بھی شریعت کی نگاہ میں ممکن العمل نہیں ہے۔

اس کے ساتھ مسئلہ کی مزید تفتیح کی غرض سے مناسب سمجھتا ہوں کہ اس حوالہ سے جو صورت

بے غبار اور ہر طرح کے شکوک و شبہات سے پاک ہے، جو اسلاف کی غالب اکثریت کی معمول پر ہونے کے ساتھ انسانی وقار کے بھی مناسب ہے۔ اس پر بھی تفصیلی دلیل پیش کروں وہ حضرت ابوسعید خدری ص کی مذکورہ روایت کے عین مطابق ساق اور ٹخنوں کے مابین رکھنا ہے تاکہ ”مَا اسْفَلَ بَيْنَ الْكُفَّيْنِ فَفِي السَّارِ“ کی وعید سے بھی محفوظ ہو اور حد اعتدال سے زیادہ اور نچا رکھ کر انسانی وقار کو مجروح کرنے کے محذور سے بھی بچا جاسکے۔ اس پر تفصیلی دلیل اس طرح ہے۔

مدعا:- شلووار وازار کو نصف ساق سے نیچے اور ٹخنوں سے اوپر رکھنا سنت رسول ہے، کراہت سے پاک اور محبوب عند اللہ و عند الرسول ہے۔

صغریٰ:- کیوں کہ یہی صورت کراہت اور بے وقاری کے دونوں محظوروں سے محفوظ مآ مور بہ فی الحدیث ہے۔

کبریٰ:- جو صورت بھی ایسی ہو وہ ہی سنت، کراہت سے پاک اور محبوب عند اللہ و عند الرسول ہوتی ہے۔

شرعی حکم و نتیجہ:- لہذا شلووار وازار کو نصف ساق سے نیچے اور ٹخنوں سے اوپر رکھنا سنت ہے، کراہت سے پاک اور محبوب عند اللہ و عند الرسول ہے۔

وَاللَّهُ أَعْلَمُ

حَرَرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ ..... پیر محمد چشتی

جامعہ غوثیہ معینیہ پشاور ..... 24/05/2006

☆☆☆☆☆



## حوالہ جات

- (۱) بخاری شریف، کتاب اللباس، باب تحریم جبر الثوب خیلاء۔  
 (۲) بخاری شریف، کتاب اللباس، باب ما استقل من الکعبین فهو فی النار۔  
 (۳) عم، 26۔ (۴) الرحمن، 29۔ (۵) الرعد، 8۔  
 (۶) فتاویٰ عالمگیری، کتاب الکراہیة، ج 5، ص 333۔  
 (۷) صحیح البخاری، کتاب اللباس۔  
 (۸) عینی علی البخاری، ج 21، ص 296۔  
 (۹) کرمانی، ج 21، ص 53۔  
 (۱۰) سنن ابو داؤد، باب ماجاء فی اسبال الازار، ج 4، ص 98۔  
 (۱۱) اشعۃ اللمعة، ج 3، ص 537۔  
 (۱۲) تلویح توضیح، ج 1، ص 615۔  
 (۱۳) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت مع المستصفی، ج 1، ص 31، مطبعة  
 ایران۔  
 (۱۴) الاعراف، 31۔  
 (۱۵) مشکوٰۃ شریف، کتاب الصلوٰۃ، ص 67۔  
 (۱۶) اشعۃ اللمعة، ج 3، ص 542۔
- ☆☆☆☆☆

## رہن کے نام سے اجارہ کی شرعی حیثیت

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس رہائشی مکانات ایک سے زیادہ موجود ہیں لیکن کاروبار کو چلانے کے لیے نقدی روپیہ موجود نہیں ہے وہ اپنا ایک مکان کسی کے پاس گروی رکھ کر اُس کے عوض معین مدت تک کے لیے روپیہ لے کر اپنا کاروبار چلانا چاہتا ہے جبکہ دوسرے شخص کے پاس نقدی روپیہ ہے لیکن رہائشی مکان نہیں ہے جس کے لیے وہ اُسے نقدی روپیہ دے کر اس سے حاصل ہونے والے منافع کے عوض معین مدت تک کے لیے اُس کے مکان کو قبضہ میں لے کر اُس سے رہائشی فائدہ حاصل کرتا ہے۔ لوگ اس مکان کو گروی مکان کہتے ہیں اور دوسرے سے روپیہ لے کر اُسے قبضہ دینے والا مالک مکان بھی اُسے گروی کہتا ہے۔ پوچھنے پر وہ یہی کہتا ہے کہ میرا مکان فلان شخص کے پاس گروی ہے۔ اسی طرح روپیہ دینے والا شخص بھی یہی کہتا ہے کہ میں نے روپیہ دے کر یہ مکان گروی لیا ہے۔ جب لین دین کے جائین سے لے کر عام لوگوں تک سب اُسے گروی کہتے ہیں تو پھر ایک حاجی نازی باشرع مسلمان کو اس گروی مکان کو استعمال کرنا کس طرح جائز ہوگا جبکہ علماء کرام نے اپنی کتابوں میں گروی جائیداد سے نفع اٹھانے کو حرام و سود لکھا ہوا ہے۔ یا اس کے ناجائز و حرام ہونے کی بابت کتابوں میں موجود فتویٰ حرمت کیا غلط یا بے محل ہو سکتا ہے؟

دوسرا سوال:- آج کل لوگوں نے گروی کے لیے ایک جدید طریقہ نکالا ہوا ہے وہ یہ ہے کہ کرایہ کی ایک جائیداد مثلاً مکان یا دوکان جس کا ماہوار کرایہ مارکیٹ ریٹ کے مطابق ماہوار مثلاً پانچ ہزار روپیہ ہے لیکن مالک جائیداد پانچ لاکھ روپیہ اُس سے پیشگی وصول کر کے یہ جائیداد اُسے رہنے کے لیے دے دیتا ہے اور ایک ہزار روپیہ بطور کرایہ ہر ماہ اُس سے الگ وصول کرتا رہتا ہے۔ پیشگی وصول کردہ پانچ لاکھ کا مالک جائیداد مالک نہیں ہوتا بلکہ اندر میعاد اُس سے منافع حاصل کرنے کے بعد حسب معاہدہ گروی



جائیداد واپس کرتے وقت وہ پورے کا پورا واپس کر کے ہی اپنی جائیداد واپس قبضہ میں لے سکتا ہے۔ گویا جائیداد گروی رکھنے والا شخص دو مختلف شکلوں میں کرایہ وصول کرتا ہے ایک پیشگی گرفتہ رقم مثلاً پانچ لاکھ کے منافع کی شکل میں، دوسرا ماہوار نقدی مثلاً ایک ہزار ماہواری کی شکل میں، آیا گروی کی یہ صورت اسلام کی رو سے جائز ہے یا نہیں؟ برائے مہربانی ان دونوں سوالوں کا باحوالہ شرعی جواب آواز حق کی قریبی اشاعت میں شائع کر کے ثواب دارین حاصل کریں۔

**السانل.....** طالب دعا فدا محمد، صدام سریرت خان مست کالونی روڈ بیرون یکم توت پشاور شہر  
27/05/2004

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جواب :- مذکور فی السؤال دونوں صورتیں شریعت مقدسہ کے مطابق جائز ہیں کیوں کہ ان دونوں صورتوں میں جائین سے اجارہ ہے یعنی روپیہ دینے والے نے اپنے روپیہ کے منافع کا صاحب جائیداد کو مالک بنا دیا ہے اور صاحب جائیداد نے اپنی جائیداد کے متعلقہ منافع کا روپیہ دینے والے کو مالک بنا دیا ہے لہذا دونوں جانب سے اجارہ ہی اجارہ ہے۔ گروی کسی ایک جانب سے بھی نہیں ہے۔ لوگوں کا اسے گروی کہنے سے وہ گروی نہیں ہوتا اس لیے کہ ناموں کے بدلنے یا غلط ہونے سے حقائق کبھی نہیں بدلتے۔ شریعت مقدسہ کے احکام کا دار و مدار حقائق پر ہوتا ہے، الفاظ پر نہیں۔ آجکل لوگ گروی کہہ کر جائین سے جائیداد و نقدی کا ہزاروں، لاکھوں، کروڑوں کا جو معاملہ کر رہے ہیں جس میں نہ کسی جانب سے ظلم ہے نہ فساد و فحشاء و فساد عقد، ربوئی حرمت ہے نہ کراہت، عدم رضا ہے نہ جبر و اکراہ، دھوکہ ہے نہ منازعت، فساد شرط ہے نہ اتحاد جنس۔ اس پر اجارہ کی شرعی تعریف صادق آنے کی وجہ سے اسکی حقیقت صحیح اجارہ ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے اس لیے کہ شریعت مقدسہ کی زبان میں اپنی کسی مملوکہ چیز کے متعلقہ منافع کا دوسرے کو مالک بنانے کا نام اجارہ ہے، جیسا کہ فتاویٰ درمختار میں ہے:

”وَسَّرَعَا تَمْلِيكَ نَفْعٍ مَقْضُودٍ مِنَ الْعَيْنِ بَعْوَضٍ“ (۱) یعنی شریعت کی زبان میں

اجارہ کی حقیقت اسے کسی مال کے متعلقہ منافع کا دوسرے کو بالعوض مالک بنانا ہے۔

مذکور فی السؤال مسئلہ کی ہر دو شکلوں میں ایسا ہی ہے کہ روپیہ دینے والا اپنے روپوں کا خود مالک رہتے ہوئے محض اُن کے منافع کا یعنی اُن سے نفع اٹھانے کا مالک جائیداد کے مالک کو بنا رہا ہے جبکہ صاحب جائیداد اپنی جائیداد کا خود مالک رہتے ہوئے اُس کے منافع کا مالک روپوں کے مالک کو بنا رہا ہے جس کے لیے ہر طرف سے ایک دوسرے کو بیک وقت قبضہ بھی دیا جا رہا ہے اور ایک دوسرے کے مال سے اجارہ داری کرنے یعنی فائدہ اٹھانے کی میعاد و مدت بھی مساوی ہے۔

الغرض شریعت مقدسہ کی زبان میں جس معاملہ کو عقد اجارہ کہا جاتا ہے اُس کی پوری حقیقت و تملک و ازمات یہاں پر پائے جاتے ہیں۔ ایسے میں اس کی حقیقت جائز عقد اجارہ ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس کے جواز کی ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص سواری کرنے کے لیے دوسرے سے اُس کے گھوڑے کی اجارہ داری کرتا ہے جبکہ دوسرا شخص پہلے شخص سے اپنے گھوڑے سے متعلقہ منافع کے عوض مل جوتے کے لیے اُس کے تیل کی اجارہ داری کرتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے مال کا خود مالک ہوتے ہوئے محض اُن کے منافع کا ایک دوسرے کو مالک بالعوض بناتے ہیں جسکے جواز میں کسی کو شک ہے نہ تردد۔ جیسے فتاویٰ درمختار میں ہے:

”وَاجَارَةُ الْمَنْفَعَةِ بِالْمَنْفَعَةِ تَجُوزُ إِذَا اخْتَلَفَا جِنْسًا“ (۲)

منافع کا منافع کے عوض اجارہ کرنا جائز ہے جب اُن کے جنس جدا ہوں، یعنی اُن کے نام و کام جدا جدا ہوں۔

فتاویٰ درمختار کی اس عبارت کو ذکر کرنے کے بعد فتاویٰ رد المحتار (شامی) نے اجارۃ المنفعة بالمنفعة کی وسعت دائرہ کے ساتھ تصریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

”هَذِهِ أَعْمُ مِنْ قَوْلِهِ السَّابِقِ أَوْ أَنْ يَزَرَ عَهَا بَزَرًا عِيَةً أَرْضٍ أُخْرَى“

یعنی منفعت کے جنس مختلف ہونے پر صاحب درمختار کا اجارۃ المنفعة بالمنفعة کو جائز کہنا مختلف



الجنس تمام منافع کے اجارہ کو عام طور پر شامل ہے بخلاف اُس قول کے جو اس سے پہلے کہہ چکا ہے کہ ایک زمین کی زراعت کی اجارہ داری کو دوسری زمین کی زراعت کی اجارہ داری کے عوض عقد اجارہ کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ یہاں پر منافع کا جنس ایک ہے کہ دونوں کا نام بھی ایک ہے اور کام بھی ایک ہے۔

فتاویٰ شامی نے مذکورہ عبارت میں اجارۃ المنفعة بالمنفعة کے جن عمومی جزئیات کی طرف اشارہ دیا ہے من جملہ اُن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ترکھان ولو ہا رایام معلومہ مقرر کر کے باقی رضا مندی سے ایک دوسرے کے ہاں جا کر کام کریں اور ہر ایک اپنے اپنے منافع و کارکردگی کے عوض دوسرے کے فنی منافع و کارکردگی کا مالک ہو جائے تو اس کے جواز میں بھی کسی کو تردد ہے نہ شک۔

**خلاصہ کلام:-** اجارۃ المنافع بالمنافع ہو یا اجارۃ العین بالعین للمنافع ہو، بہر تقدیر اصل مقصود اصلی ہر جانب سے منافع ہی ہوتے ہیں اور عقد اجارہ و عقد بیع کے مابین بنیادی فرق بھی یہی ایک نکتہ ہے کہ عقد اجارہ میں مقصود علیہ اور مقصود اصلی ہر جانب سے منافع ہوتے ہیں جبکہ بیع میں اصل مقصود علیہ و مقصود اصلی ہر جانب سے اعیان ہوتے ہیں اسی وجہ سے فقہاء کرام نے لکھا ہے:

”الْبَيْعُ تَمْلِیکُ الْعَیْنِ وَالْإِجَارَةُ تَمْلِیکُ الْمُنَافِعِ“ (۳)

یعنی بیع میں اعیان کو تملیک کیا جاتا ہے جبکہ اجارہ میں منافع کو تملیک کیا جاتا ہے۔

جب پیش نظر مسئلہ کی دونوں صورتوں میں ہر طرف سے ایک دوسرے کی ملکیت سے متعلقہ منافع حاصل کرنا مقصود ہے تو اصل مقصود علیہ بھی اُن کے منافع ہی ہوں گے لیکن کسی ایک جانب سے بھی ان مقاصد کا حصول اُس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتا جب تک اعیان پر عملی قبضہ حاصل نہ ہو، گویا رہن و گروی کے نام سے ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی سے نفع اٹھانے کی ان تمام صورتوں میں ہر جانب سے ایک دوسرے کے اعیان پر قابض ہونا اس عقد کے لیے شرط ہے جس کے بغیر مقصد عقد پورا نہیں ہو سکتا جبکہ ہر جانب سے عوضین کا مالک ہونا اس کا شرعی و منطقی نتیجہ ہے یعنی ہر جانب سے اپنے

اپنے مقصود علیہ منافع کا مالک ہونا اور ہر جانب سے مال ہونے کی صورت میں اُن مالوں کو اُن مقاصد میں استعمال کر کے فائدہ اٹھانے کا مالک و مختار ہونا اس عقد کا شرعی حکم ہے۔ یہ تمام امور عقد اجارہ کے لوازمات ہیں جو رہن میں نہیں پائے جاتے لہذا رہن یا گروی کے نام سے ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی کو جائز طریقے سے قبضہ میں لے کر انہیں استعمال کرنا اور اُن سے متعلقہ فوائد و مقاصد حاصل کر کے اُن کے مالک ہونے کا جو طریقہ مروج ہے اس کی حقیقت جائز اجارہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ لوگوں کا اسے رہن کہنے سے وہ ہرگز رہن نہیں ہو سکتا اس لیے کہ رہن اور اجارہ متضاد عقود ہیں ایک ہوگا تو دوسرا نہیں ہوگا۔ اس کا اجارہ ہونا جب اظہر من الشمس ہو چکا تو پھر شریعت کی زبان میں اسے رہن ہرگز نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ:

”اَذَاثَبْتُ الشَّيْءُ ثَبَتَ بِجَمِيعِ لَوَازِمِهِ“

یعنی جب بھی کوئی چیز ثابت ہوتی ہے تو وہ اپنے تمام لوازمات کے ساتھ ثابت ہوتی ہے۔

اجارہ کے مذکورہ لوازمات کے بعد رہن کے لوازمات کو سمجھنا بھی ضروری ہے تاکہ اُن کا تضاد ہونا بے غبار ہو جائے:

پہلا لازمہ:- شریعت کی زبان میں جس چیز کو رہن کہا جاتا ہے اُس کا مرتہن کے حق میں مجبوس ہونا ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ وہ اپنا حق وصول کر سکے۔ جیسا کہ فتاویٰ درمختار کی ابتدا میں اس کی شرعی تعریف کرتے ہوئے کہا گیا ہے:

”هُوَ خَبْسُ شَيْءٍ مَالِيٍّ بِحَقِّ يُمَكِّنُ اسْتِيفَانَهُ مِنْهُ كَالَّذِينَ حَقِيقَةُ أَوْ حُكْمًا“ (۴)

جبکہ واضح مطلب یہ ہے کہ مرتہن اپنے حق کے حصول کے لیے جس چیز کو بطور رہن رکھ لیتا ہے اُس کا مال ہونا ضروری ہے چاہے جیسے بھی ہو بشرطیکہ اس کے ذریعہ استیفاء حق ممکن ہو سکے۔

جبکہ اجارہ میں ہر طرف سے عوضین کا معلوم و مشخص اور مخصوص ہونا ضروری ہے مثال کے طور پر پیش نظر مسئلہ میں اگر روپیہ دینے والا شخص روپیہ کی جگہ مکان والے کو زمین یا دوکان کا قبضہ دینا چاہے اگرچہ وہ



بیش قیمت ہو بہر تقدیر عقد اجارہ کی اس صورت کا انعقاد ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ عاقدین کا مقصد پورا نہیں ہوتا جس کے بغیر عقد اجارہ کی حقیقت کا کوئی مطلب ہی نہیں ہے جبکہ مرتہن اپنے حق کے حصول کو ممکن بنانے کی غرض سے راہن کی طرف سے قبضہ دی جائیوالی ہر قابل استیفاء الحق چیز کو قبول کر سکتا ہے۔ دوسرا لازمہ: قرآن و سنت کے مطابق شرعی رہن بغیر قرض یا دین کے متصور نہیں ہو سکتا چاہے دین حقیقی ہو یا حکمی بہر تقدیر عقد رہن سے پہلے عقد قرض یا عقد رہن کا موجود ہونا ضروری ہے چاہے یہ قبلیت عقد رہن سے ایک لحظہ ہی مقدم کیوں نہ ہو تقدیم زمانی نہ سہی تو تقدیم رتبہ نہیں گیا ہی نہیں۔ یہ اس لیے ضروری ہے کہ رہن کی شرعی تعریف و ماہیت میں حق مرتہن کا دین کی شکل میں رہن کے لیے سبب ہونا معتبر ہے۔ جیسے ”هُوَ حَبْسٌ شَيْءٍ مَالِيٍّ بِحَقِّ يُمْكِنُ اسْتِيفَائُهُ مِنْهُ كَالَّذِينَ حَقِيقَةُ أَوْحُكُمَا“ کی مذکورہ عبارت میں بحق کا لفظ بتا رہا ہے کیوں کہ اس پر جو حرف باہے وہ معنی سمیت کے لیے ہے جیسے فتاویٰ شامی والے نے اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

”أَيُّ سَبَبٍ حَقِّيٍّ مَالِيٍّ“ یعنی رہن رکھنے کے جواز کے لیے سبب مرتہن کا وہ مالی حق ہے جو عقد رہن سے قبل راہن کے ذمہ واجب الادا ہو چکا ہے۔

الغرض عقد رہن سے قبل مرتہن کا حق قرض یا دین کی شکل میں راہن کے ذمہ واجب الادا ہونا جواز رہن کے لیے سبب ہے، مقتضی رہن ہے اور ضروری ہے جسکے بغیر رہن کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا جبکہ عقد اجارہ میں ایسا نہیں ہوتا اور پیش نظر مسئلہ میں روپیہ و مکان کا ایک دوسرے کو قبضہ دینے سے قبل فریقین میں سے کسی ایک کا حق بھی بشکل دین دوسرے پر ثابت ہونے کا تصور نہیں ہے چہ جائیکہ حق ہو۔ ایسے میں محض عوامی زبان میں اسے رہن کہنے کی بنیاد پر سچ بچ جائز اجارہ کی ان صورتوں کو شرعی رہن قرار دینا شرعی رہن کے احکام کو اس پر منطبق کر کے مذکورہ مکان و جائیداد سے نفع اٹھانے کو سود و حرام کہنا کہاں کا انصاف ہے؟ میں سمجھتا ہوں کہ ایسا فتویٰ دینا کسی مرغی کو کوئے کے نام سے مشہور ہونے کی بنا پر حرام قرار دینے سے مختلف نہیں ہے، جبکہ قرآن و سنت کے مطابق نہ کوئی حلال جانور حرام

جانور کے نام پر مشہور کیے جانے سے حرام ہو سکتا ہے اور نہ کوئی جائز کاروبار محض نام کے بدلے پر ناجائز ہو سکتا ہے۔ جیسا کسی کتے کا نام بکری مشہور ہونے سے وہ حلال نہیں ہو سکتا اسی طرح کسی بکری کو کتا کہنے سے بھی وہ حرام نہیں ہوتا کیوں کہ حلت و حرمت اور جائز و ناجائز ہونے کا تعلق حقائق سے ہے ناموں سے نہیں۔ ایسے میں محض عوام کا اُسے رہن یا گروی کے نام سے مشہور کرنے پر اس کی حقیقت رہن نہیں ہو سکتی۔

تیسرا لازمہ: شرعی رہن سے مرتہن کا نفع اٹھانا اور اسے اپنے مفاد میں استعمال کرنا ربوئی یا خیانت سے خالی نہیں ہے جبکہ اجارہ میں جانبین کی مذکورہ صورتوں میں ایسا نہیں ہوتا کیوں کہ رہن شرعی سے مرتہن کا نفع اٹھانے میں راہن کے مال مرہونہ سے بلا عوض فائدہ حاصل کرنا ہوتا ہے۔

نیز مال مرہونہ من حیث الذات مرتہن کے قبضہ میں امانت ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ من حیث المایات وہ حق مرتہن کی ضمانت بھی ہے۔ ایسے میں مرتہن کا اسے استعمال کر کے نفع اٹھانے میں مرتہن خیانت ہے اور ظاہر ہے کہ ربوئی خیانت میں سے ہر ایک کی حرمت و ناجائز ہونے کی اصل علت ظلم و زیادتی ہے جو پیش نظر مسئلہ کی کسی ایک صورت میں بھی موجود نہیں ہے بلکہ یہاں پر کسی قسم کا ظلم و زیادتی بلکہ دھوکہ، فساد محل، منازعت وغیرہ جیسے جملہ قبائح سے پاک و صاف طریقے سے فریقین اپنی باہر ضرورتوں کو ایک دوسرے کے مال سے پورا کرنے کی غرض سے عقد اجارہ کر رہے ہوتے ہیں ایسے میں اسے سود و حرام قرار دینا کسی بھی جائز خرید و فروخت کو حرام قرار دینے کی غلطی سے مختلف نہیں ہوگا۔

چوتھا لازمہ: شرعی رہن میں مال مرہونہ کی ذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اُس کی مایات و قیمت مقصود ہوتی ہے۔ جیسے فتاویٰ شامی، جلد 5، صفحہ 353، کتاب الرہن کی بحث میں ہے:

”فَإِنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الرَّهْنِ قِيَمَتُهُ لَا عَيْنُهُ“

اور صفحہ 341 پر ہے:

”إِنَّ مَالِيَّتَهُ مَضْمُونَةٌ وَأَمَاعِيَّتُهُ قَامَانَةٌ“



جبکہ اجارہ من جائین کی مذکورہ صورتوں میں ایسا نہیں ہے کیوں کہ ان سب صورتوں میں جائیداد مختلف کے منافع ہی مقصود ہوتے ہیں قیمت نہیں۔

پانچواں لازمہ: شرعی رہن سے قبل رہن پر مرتب کا حق قرض یا حق دین ثابت ہونا ضروری ہے جس کے بغیر رہن کا انعقاد نہیں ہو سکتا۔ اس اصول مسئلہ کی روشنی میں دیکھا جائے تو رہن کے نام سے ایک دوسرے کی جائیداد نقدی سے استفادہ کرنے والوں کی کسی جانب سے بھی ایک دوسرے پر قرض و دین کا حق ثابت نہیں ہے کیوں کہ ہر قرض کی حقیقت ابتداء عاریت ہوتی ہے یعنی استعمال کرنے کے لیے مفت دینا اور انتہاء معاوضہ ہے یعنی قرض دینے والے کو اس سے لیے گئے مال کا عوض و مثل واپس کرنا ہے۔ جیسے فتاویٰ ردالمحتار میں ہے:

”الْقَرْضُ إِعَارَةٌ إِبْتِذَاءً حَتَّىٰ يَلْفِظَ مُعَاوَضَةً إِنْ تَبَاءً لِأَنَّهُ لَا يُتِمُّكَ إِلَّا تَبَاءً بِهِ إِلَّا بِاسْتِئْذَانِكِ عَلَيْهِ فَيَسْتَلْزِمُ إِنْجَابَ الْمُتَلَبِّ فِي الدِّمَةِ“ (۵)

سب جانتے ہیں کہ پیش نظر مسئلہ میں روپیہ دینے والا عاریت و تمہارے روپیہ نہیں دے رہا بلکہ دوسرے فریق کی جائیداد سے فائدہ اٹھانے کے عوض دے رہا ہے تاکہ دونوں جانب کی جائز ضرورتیں پوری ہو سکیں۔ ایسے میں عاقدین کے مقاصد کے برعکس اُسے قرض قرار دے کر قرض سے دنیوی و ارادی طور پر نفع اٹھانے کے شرعی احکام اس پر جاری کرنا، اُسے سود و حرام کہنا سراسر نا انصافی ہے۔ اور دین اس لیے نہیں ہے کہ یہ روپیہ جائیداد کے متعلقہ منافع کا عوض ہے جبکہ دین عوض منافع نہیں بلکہ نفس مال کا عوض ہوتا ہے جسے اُس کے حقدار کو ادا کرنا دین پر بطور مؤجل یا جانب مستقبل میں لازم ہوتا ہے پھر یہ بھی ہے کہ پیش نظر مسئلہ میں یہ روپیہ نقدی کی شکل میں معجل بلاتا خیر مکان کا قبضہ لیتے وقت ہی مالک مکان کو ادا کرنا ہوتا ہے۔ ایسے میں اس روپیہ کو قرض یا دین قرار دے کر اُس کے منافع کے عوض جائیداد و مکان سے نفع اٹھانے کو سود و حرام بتانا اور ”كُلُّ قَرْضٍ جَوْرٌ نَفْعًا فَهُوَ رِبَوِيٌّ“ (الحديث) کے تحت شمار کرنا سوائے خالی نہیں ہے، ”سوال گندم جواب جو“ سے مختلف نہیں ہے اور شرعی حقائق کو عوامی

ادارہ کلام کے تابع بنا کر الٰہی منطق چلانے کے سوا اور کچھ نہیں ہے چہ جائیکہ شرعی فتویٰ ہو۔

**خلاصۃ الکلام بعد التفریق:-** عقد اجارہ و عقد رہن کی حقیقتیں اور لوازمات ایک

دوسرے کے متضاد ہونے کی بنا پر کسی بھی مسئلہ میں یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ پیش نظر مسئلہ میں جب عقد اجارہ کی حقیقت و جملہ لوازمات موجود ہیں اور شرعی رہن کی نہ حقیقت موجود ہے نہ لوازمات تو پھر اُس رہن شرعی قرار دے کر اس کے احکام جاری کرنے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟ اُسے سود و حرام ٹھہرانے کی کیا تک ہے؟ اور دنیا کے اکثر حصوں میں ہر جگہ ہر شہر میں ہونے والے اس جائز کاروبار کو سود جیسے حرام قطعی کے زمرہ میں داخل کر کے خلق خدا کو حرج میں ڈالنا کونسا انصاف ہے جبکہ قرآن و سنت کے مطابق علماء کرام و مفتیان عظام غیر منصوص مسائل میں خلق خدا کے لیے آسانی و سہولت کے جوایا

رہنے کے پابند و موصول ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ (۶)

یعنی اللہ تعالیٰ تمہاری آسانی و سہولت کو پسند فرماتا ہے اور تمہاری تکلیف و حرج کو پسند نہیں فرماتا۔

حدیث شریف میں اللہ تعالیٰ کے حبیب رحمت عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”يُسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا“ (۷) لوگوں پر آسانی کرو اور سختی مت کرو۔

کاروباری دنیا کی ضروریات زندگی کے حصول کے سلسلہ میں حاجتمندوں پر اس سے بڑی نئی ہمارے علماء کرام و مفتیان عظام کی جانب سے اور کیا ہوگی کہ ہر جانب سے اپنے جائز و مملوک و مشبوه اثاثہ کے منافع کا حسب ضرورت ایک دوسرے کو مالک بنانے کے اس عقد اجارہ کو محض عوامی زبان کی وجہ سے رہن شرعی قرار دے کر لوگوں کو اس سے منع کیا جا رہا ہے، سود و حرام خورد کہہ کر معاشرہ میں انہیں مطمئن و بدنام کیا جا رہا ہے اور شریعت کے حوالہ سے اس جائز کاروبار کو ناجائز دربوئی مشہور کر کے خلق خدا کو شکوک و شبہات کے ظلمات میں رکھا جا رہا ہے جس کے نتیجہ میں ایک طرف یہ حاجت مند مسلمان متعلقہ ضروریات کی تکمیل سے قاصر رہتے ہیں تو دوسری طرف اسلام کی بابت بے عمل شکوک



وشبہات پیدا ہوتے ہیں۔ رہن کے نام سے ایک طرف جائیداد اور دوسری طرف سے نقدی کے رہن کے تبادلہ و تملیک کے اس مروجہ طریقے کے جائز فی الاسلام ہونے پر فقہی استدلال کی قدرے جھلکیاں ملاحظہ کی جائیں۔

تفصیلی دلیل:-

شرعی حکم:- یہ جائز کاروبار ہے۔

صہری:- کیوں کہ جملہ مفاسد سے خالی عقد اجارہ ہے۔

کبریٰ:- جملہ مفاسد سے خالی ہر عقد اجارہ جائز کاروبار ہوتا ہے۔

نتیجہ:- لہذا یہ بھی جائز کاروبار ہے

فقہی دلیل:-

شرعی حکم:- پیش نظر مسئلہ کی کوئی بھی صورت ناجائز نہیں ہے۔

صہری:- کیوں کہ یہ محفوظ عن المفاسد تملیک بالمنافع من الجائزین ہے۔

کبریٰ:- محفوظ عن المفاسد تملیک بالمنافع من الجائزین کی کوئی صورت بھی ناجائز نہیں ہوتی۔

حاصل نتیجہ:- لہذا پیش نظر مسئلہ کی کوئی بھی صورت ناجائز نہیں ہے۔

فقہی دلیل بشکل قیاس استثنائی اتصالی:- پیش نظر مسئلہ میں مکان کا قبضہ لیتے وقت دست بدست

دوسرے کو دی جائیداد کی رقم کی بنا پر اس مکان سے رہائشی فوائد حاصل کرنا اگر سود و حرام ہے تو بالیقین

رقم بھی شرعی قرض یا دین ہوگی ورنہ کوئی اور وجہ نہیں ہے لیکن اس پر شرعی قرض و دین کی تعریف صادق

نہیں آتی لہذا اس بناء پر مذکورہ مکان سے رہائشی فوائد حاصل کرنا بھی سود و حرام نہیں ہوگا۔

دلیل فقہی بشکل استدلال مباشر:- نقدی روپیہ کا قبضہ دیتے وقت دست بدست دوسرے کے جس

مکان کا قبضہ لیا جا رہا ہے اس میں رہنا اور اس سے رہائشی فوائد حاصل کرنا اگر سود و حرام و ناجائز ہوتا تو وہ

مکان بالیقین شرعی رہن ہوتا۔ صاحب ید شرعی مرتہن ہوتا اور مالک مکان شرعی راہن ہوتا، اس کے سوا

عدم جواز کا کوئی اور ملازمہ موجود نہیں ہے لیکن شریعت کے مطابق ایسا نہیں ہے۔ لہذا اس مکان سے رہائشی فوائد حاصل کرنا بھی ناجائز و حرام نہیں ہے۔

دلیل فقہی بشکل قیاس مرتب:- پیش نظر مسئلہ کی جملہ صورتیں جائز ہیں کیوں کہ اس کا نقیض ناجائز

ہے (یعنی اس کی بعض صورتوں کا ناجائز ہونا) وہ اس لیے ناجائز و خلاف واقعہ ہے کہ تملیک منافع المال

بمنافع المال من الجائزین جب جملہ مفاسد سے محفوظ ہو تو اس کے عدم جواز کی کوئی علت موجود نہیں ہوتی

اور بغیر علت کے کوئی شے ناجائز نہیں ہو سکتی خاص کر اس قسم غیر منصوصی اور اجتہادی مسائل میں تو علت

مطلوبہ کے بغیر کسی چیز کے عدم جواز کا سوچنا بھی جائز نہیں ہے۔

دلیل فقہی بشکل قیاس خلف:- پیش نظر مسئلہ کی جملہ صورتیں جائز ہیں۔ ورنہ اس کی نقیض جائز ہوگی

(یعنی بعض صورتوں کا جائز نہ ہونا) لیکن اس کی نقیض جائز نہیں ہے کیوں کہ اس کے جائز ہونے سے

غائب حقیقت لازم آتا ہے جو بغیر علت و سبب کے چیزوں کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر ناجائز و

منوع علی العباد ہوتا ہے جو حکمت حکیم جل جلالہ کے منافی ہے لہذا پیش نظر مسئلہ کے متعلق جس حکم شرعی کا

اظهار ہم نے کیا ہے وہی ثابت ہے، یعنی اس کی جملہ صورتوں کا جائز ہونا۔

قیاس استثنائی اتصالی اور قیاس اقتزائی شرطی کے مجموعہ سے ترکیب پانے والے اس قیاس خلف کو منطق

فلاس مفتیان کرام کی سہولت فہم کے لیے اختصار کے ساتھ عربی عبارت میں اس طرح پیش کیا جاسکتا ہے:

لَا تَمْنَعُ تَكُنْ جَمِيعُ صُورِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ جَائِزَةً لَعَجَازَ نَقِضُهَا

لَكِنْ نَقِضُهَا لَيْسَ بِجَائِزٍ

قیاس مرتب:-

لَا تَمْنَعُ كُلَّمَا جَازَ تَسْتَلِزُّمُ خِلَافِ الْحَقِيقَةِ

لَوْجِبَ أَنْ تَكُونَ جَمِيعُ صُورِهَا جَائِزَةً

فقہی دلیل بشکل استدلال مباشر:- پیش نظر مسئلہ کی شکل میں تملیک منافع المال بمنافع المال من



الجانین کی تمام صورتیں جائز عقد اجارہ ہیں۔ کیوں کہ اس کا عکس مستوی جائز ہے (یعنی جائز عقد اجارہ کی بعض صورتیں تَمْلِیکُ مَنَافِعِ الْمَالِ بِمَنَافِعِ الْمَالِ مِنَ الْجَانِبِینِ ہیں)

لہذا اصول مسئلہ ”اِذَا صَدَقَ الْأَصْلُ صَدَقَ عَكْسُهُ“ کے عین مطابق پیش نظر مسئلہ کی جملہ صورتوں کا جائز عقد اجارہ ہونے کا مسئلہ ٹبرہن ہو کر بے غبار ہو گیا۔ (فَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذٰلِکَ)

### مستوقع سنو فہم اور اس کا ازالہ:-

رہن کے نام سے ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی کے متعلقہ منافع کا مالک ہو کر ان سے استفادہ کرنے کا جائز عقد اجارہ ہونے پر ہماری مذکورہ تفصیلی دلائل کو دیکھنے والے واقعی مفتیان کرام سے ہمیں دعائیں ملنے کی اُمید کے ساتھ ہمیں اس بات کا بھی احساس ہو رہا ہے کہ فقہی استدلال کی حقیقت سے نا آشنا نا پختہ حضرات یہ کہہ کر سادہ لوح لوگوں کو مغالطہ دیں گے کہ پیش نظر مسئلہ خالص فقہی مسئلہ ہے جس کا منطق و فلسفہ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے جبکہ یہاں پر فقہی مسئلہ کو منطقی انداز استدلال سے ثابت کیا جا رہا ہے ہمیں اس چیز کا بھی احساس ہے کہ اس قسم مغالطہ پھیلانے والوں کے ہاں میں ہاں ملانے والوں کی اکثریت ہے اس کے باوجود اس انداز استدلال کو اختیار کرنے میں ہمارا مقصد صرف اور صرف حقیقی مفتیان کرام کو تسلی کرانا ہے کہ زیر نظر مسئلہ خالص فقہی قضیہ ہونے کی وجہ سے اپنی شرعی حیثیت کے تعین میں تفصیلی دلیل کے محتاج ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ دلیل تفصیلی منطقی انداز استدلال سے مختلف نہیں ہوتی۔ اہل علم حضرات اس بات کو بھی جانتے ہیں کہ منطقی انداز استدلال کو سمجھنے بغیر کسی مجتہد کو مسائل فقہیہ کی حقیقت تک علی وجہ البصیرت رسائی حاصل ہو سکتی ہے نہ کسی مقلد کو، یہ اس لیے کہ علم فقہ کی حقیقت و ماہیت میں تفصیلی دلیل ما خود و معتبر ہے جیسے اس کی تعریف بتا رہی ہے۔ یعنی:

”هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ“ (۸)

علم فقہ احکام شرعیہ کو ان کی تفصیلی دلیلوں کے ذریعہ سمجھنے کا نام ہے۔

علم فقہ کی اس تعریف میں جس تفصیلی دلیل کو احکام شرعیہ کی پہچان کا ذریعہ بتایا گیا ہے اس کی

تفصیل و تشریح اصول فقہ کی کتابوں میں فقہاء کرام نے منطقی انداز استدلال کے ساتھ کی ہے جیسے مسلم الثبوت تحریر الاصول ابن ہمام، المصنّف غزالی، التلویح والتوضیح قنطرازی، نواتج الرصوت شرح مسلم الثبوت وغیرہ کتب اُصول میں فقہی دلیل تفصیلی کو عین منطقی انداز استدلال بتاتے ہوئے اُس کی تشکیل کی ایک جھلک اس طرح بتائی ہے کہ کسی بھی فقہی مسئلہ کی شرعی حیثیت متعین کرنے کے لیے اُس پر دلائل کرنے والے نص شرعی کے مفہوم کو صغریٰ کے طور پر لیا جائے اور اُصول فقہ کے متعلقہ ضابطہ کو بطور کبریٰ لیا جائے جس سے قیاس اقترانی کی شکل اوّل تشکیل پا کر مطلوبہ مسئلہ کا نتیجہ دیگی مثال کے طور پر لازمی شرعی حیثیت یعنی وجوب کو فقہی دلیل سے ثابت کرنے کے لیے کہا جاتا ہے کہ نماز واجب ہے۔ صغریٰ:- کیوں کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مأمور بہ بامر المطلق ہے، جیسے آیت کریمہ ”اقِمْوُ الصَّلٰوةَ“ سے معلوم ہو رہا ہے۔

کبریٰ:- اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر مأمور بہ بامر المطلق واجب ہوتا ہے۔

حاصل نتیجہ:- لہذا نماز بھی واجب ہے۔

تو ظاہر ہوا کہ اُصول فقہ کی ان کتابوں میں فقہاء کرام کی طرف سے فقہی دلیل تفصیلی کی یہ نوع و تمثیل منطقی انداز استدلال سے ذرہ برابر مختلف نہیں ہے۔ جیسے منطقی انداز استدلال میں صغریٰ و کبریٰ اور حد اوسط میں سے ہر ایک اپنی اپنی جگہ اجمالی دلیل ہوتا ہے جب تک اُن کا اقران کر کے مجموعہ مرکب نہیں بنایا جاتا اُس وقت تک استدلال منطقی یعنی تفصیلی دلیل و قیاس حاصل نہیں ہو سکتا اور جب تک تفصیلی دلیل کا حصول نہیں ہوگا اُس وقت تک مطلوبہ نتیجہ کا حصول بھی یقینی نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح فقہی استدلال میں بھی نص شرعی کا مفہوم جس سے استدلال فقہی کا صغریٰ تشکیل پاتا ہے اجمالی دلیل ہے اور اُصول فقہ کا ضابطہ کلیہ جس سے استدلال فقہی کا کبریٰ تشکیل پاتا ہے بھی اجمالی دلیل ہے حد اوسط بھی اجمالی دلیل ہے اور جب تک ان تینوں اجمالی دلائل کا اقران کر کے ان کا مجموعہ مرکب نہیں بنایا جاتا اُس وقت تک تفصیلی دلیل کا حصول ممکن نہیں ہوتا اور جب تک دلیل تفصیلی کا حصول



یقینی نہ ہو اس وقت تک مسئلہ فقہیہ کے شرعی حکم کا ظہور بھی یقینی نہیں ہو سکتا۔ مثال کے طور پر اصول فقہ کی حوالہ بالا کتابوں میں مذکورہ مثال کو لیجئے جس میں وجوب صلوة کے لیے اس کی دلیل تفصیلی کا پہلا مقدمہ یعنی نماز کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے مطلقاً ما مور بہ ہونا قبل الاقتران اپنی جگہ دلیل اجمالی ہے۔ اسی طرح دوسرا مقدمہ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہر مطلقاً ما مور بہ کا واجب ہونا بھی قبل الاقتران دلیل اجمالی ہے۔ نیز ما مور بہ مطلق جو دلیل تفصیلی میں حد واسطہ واقع ہوا ہے قبل الاقتران اجمالی دلیل ہے۔

ان تینوں اجمالی دلائل کے اقتران سے تقاضاً فطری کے مطابق جو مجموع مرکب قرار ہوا اصل مسئلہ فقہیہ پر وہی تفصیلی دلیل ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ اصول فقہ کی حوالہ بالا کتابوں کے مطابق فقہی استدلال صرف قیاس اقترانی میں ہی منحصر نہیں ہے بلکہ قیاس استثنائی کی جملہ شکلوں میں اور قیاس مستقیم قیاس خلف اور قیاس مضمر کی شکلوں میں بھی منعقد ہوتا ہے ایسے میں ہمارے مذکورہ انداز استدلال کو غیر فقہی انداز استدلال کہنا سؤ فہم کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے ان حضرات کی اس کج فہمی کا منشاء شاید یہ ہو کہ فقہی مسائل کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کے لیے استدلال فقہی کو اس طرح واضح کر کے مکمل بیان کرنے کا سلسلہ مزاج نہیں ہے بلکہ فقہ حنفی کی عمومی شروح و فتاویٰ میں مسائل پر بیان کی جانے والی تفصیلی دلائل کو بطور قیاس مضمر ذکر کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے جس میں صرف کبریٰ کو بیان کر کے صغریٰ کو محذوف یا مقدر اعتبار کیا جاتا ہے اور کبھی قیاس ضمیر پر اکتفاء کیا گیا ہے جس میں صرف صغریٰ کو بیان کر کے کبریٰ کو محذوف یا مقدر اعتبار کیا جاتا ہے چنانچہ شرح وقایہ، ہدایہ، فتاویٰ درمختار جیسی درسی کتابوں میں عام طور پر یہی انداز بیان مزاج و مشہور ہے لیکن اس انداز بیان کو منطقی انداز استدلال کا منافی سمجھنا کج فہمی کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ قیاس ضمیر ہو یا قیاس مضمر ہر حال ہے تو دلیل تفصیلی جس کا ایک مقدمہ محذوف یا مقدر ہے جیسے کسی جملہ کے بنیادی اجزاء (مسند و مسند الیہ) میں سے کسی ایک کے محذوف یا مقدر ہونے پر وہ مرکب تام ہی رہتا ہے اسی طرح فقہاء کے اس انداز بیان کی وجہ سے بھی قیاس ضمیر و مضمر میں سے کوئی ایک بھی دلیل تفصیلی ہونے سے نکل کر اجمالی دلیل کے زمرہ میں

داخل نہیں ہو سکتا۔ بلکہ علم فقہ کی اصل روح کے عین مطابق دلیل تفصیلی ہی رہتا ہے۔

**ضروری وضاحت:-** اس تفصیل میں میرے مخاطب وہی حضرات ہیں جو منصب افتاء کے ہندو اوزامات کی زینت کے ساتھ مزین ہیں جس میں قرآن و سنت مع متعلقہ علوم اور اصول فقہ و منطق و کلام و تفسیر ہونا بنیادی شرط ہے جس کے بغیر نہ کوئی مجتہد بن سکتا ہے نہ مفتی ہاں یہ الگ بات ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ اور ان کے شیوخ محترم امام جعفر صادق و حماد اور ابراہیم نخعی جیسے نور فرست والی محدث و مستویوں کو کسی بھی علم آلی کو سیکھنے کی ضرورت نہیں تھی جبکہ ہم قدم بہ قدم ان کے محتاج ہیں۔

### ہتیان کرام کے اشتباہ کا ازالہ:-

ہمارے ہم عصر مفتیان کرام کی طرف سے جائز کو ناجائز قرار دینے کے اس غیر حقیقی فتویٰ کے محرکات و مہاب پر بار بار غور و فکر کرنے کے بعد جس نتیجہ پر پہنچ سکا وہ یہ ہے کہ ان حضرات کو دو چیزوں سے مغالطہ ہوا ہے۔ اول:- صدیوں پہلے سے موجود اسلاف کی فتوؤں سے کہ انہوں نے رہن سے نفع اٹھانے کو مرتہن کے لیے ناجائز و حرام ہونے کا فتویٰ دیا ہوا ہے۔ اسلاف کا یہ فتویٰ اگرچہ درست و درست و مکمل تھا لیکن ان حضرات کو اس کے مخصوص محل و موضوع کو سمجھنے میں مغالطہ ہونے کی بنا پر پیش نظر مسئلہ کو بھی نال ہونے کے اشتباہ میں پڑ گئے حالانکہ اس کا ان صورتوں کے ساتھ دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہو یا دین بھر تقدیر اس کی واپسی و ادائیگی کو قبیح بنانے کے لیے قرآن و سنت نے مدیون و مقروض کو اپنا کوئی ایسا مال حقدار کے پاس رہن رکھنے کا باندھنا یا ہے جو عدم ادائیگی کی صورت میں اس کا بدل یعنی استیفاء حق بن سکے۔ شریعت کی زبان میں مدیون و مقروض کو راہن کہا جاتا ہے جبکہ قرض و دین دینے والے صاحب حق کے پاس جس چیز کو رکھا جاتا ہے اسے مرتہن کہا جاتا ہے اور اس مال مرہون کو راہن کہا جاتا ہے۔ نیز شریعت کی زبان میں اس راہن کے اندر دو حیثیتیں معتبر ہیں؛

پہلی حیثیت:- اس کی ذات و ظاہری صورت، دوسری حیثیت:- اس کی قیمت و مالیت۔



پہلی حیثیت کے لحاظ سے وہ مرتہن کے پاس امانت ہوتی ہے جبکہ دوسری حیثیت کے اعتبار سے اس کے حق کی ضمانت ہوتی ہے نیز یہ کہ قرض مثلیات کے ساتھ خاص ہے اور دین مثلیات و قیمیات دونوں کو شامل ہونے کی وجہ سے ہر قرض کو دین کہا جاسکتا ہے لیکن ہر دین کو قرض نہیں کہا جاسکتا یہ الگ بات ہے کہ عرف عام میں ہر قرض کو دین کہنے کی طرح ہی ہر دین کو قرض کہنا بھی عام مستعمل ہے جس وجہ سے شریعت مقدسہ نے بھی اس پر کوئی پابندی نہیں لگائی ہے بلکہ اسی استعمال عرفی کے مطابق اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمت عالم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

”كُلُّ قَرْضٍ جَرٌّ مُنْفَعَةٌ فَهُوَ رِبَوِيٌّ“ (۹) یعنی جو قرض بھی دنیوی نفع دے وہ سود ہے۔

اس حدیث شریف کا جملہ محدثین و فقہاء کرام نے بالاتفاق یہ مطلب لیا ہے کہ کوئی بھی قرض یا دین دیتے وقت اس کو کسی نفع کے ساتھ مشروط کیا جائے یا قرض دینے والے کا اس قرض کے ذریعہ کوئی فائدہ اٹھانا شرط لگائے بغیر ہی مشہور و معروف ہو یا قرض دینے والا بعد میں اس قرض کے ذریعہ شعوری و اختیاری طور پر کوئی اضافی فائدہ اٹھائے تو وہ شریعت کی زبان میں سود و ربا کہلاتا ہے جس کی حرمت قطعی و یقینی ہے اور شریعت کی زبان میں جس مال کو رهن یا گروی کہا جاتا ہے وہ اپنی قیمت و مالیت کے اعتبار سے قرض دینے والے کے حق کی ضمانت ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے لہذا مرتہن کا مذکورہ تینوں طریقوں میں سے کسی بھی طریقے سے اس سے نفع اٹھانا اس حدیث کے عین مطابق خالص ربا و حرام قرار پاتا ہے۔ شرعی رہن سے مرتہن کے نفع اٹھانے کی حرمت و ناجائز و سود ہونے کی بنیاد چونکہ اسی حدیث پر ہے اور اس کی صحت و قابل استدلال ہونے میں کل مذاہب فقہاء کرام کا اتفاق و اجماع ہے جس کے نتیجہ میں شرعی رہن سے مرتہن کے فائدہ اٹھانے کے ناجائز و ممنوع ہونے کا فتویٰ صادر کرنے میں بھی ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی فقہ حنفی سے لے کر فقہ شافعی تک، فقہ مالکی سے لے کر فقہ حنبلی تک اور اہل حدیث سے لے کر فقہ جعفری تک جملہ فقہاء اسلام بیک آواز اسے ناجائز و حرام کہتے ہیں۔ کل مذاہب فقہاء کرام کا یہ اتفاق محض اس لیے ہے کہ اس انتفاع کے سود و حرام ہونے کا

قرن (مذکورہ حدیث) سے ثابت ہے اور نص شرعی کے مقابلہ میں کسی بھی مسلمان کو ربا نہیں ہے کہ وہ اپنے قیاس و اجتہاد کو دخل دے چہ جائیکہ پیشوایان اسلام و ائمہ مذاہب اس جرم کا ارتکاب کر سکے۔ اسی بنیاد پر کل مکاتب فکر کے اصول فقہ کی کتابوں میں قیاس شرعی و اجتہاد کے جواز کے لیے مافیہ الاجتہاد میں عدم وجود نص کو شرط قرار دیا گیا ہے۔

**خلاصۃ الکلام:-** جہاں پر بھی شرعی رہن ہوتا ہے وہیں پر مرتہن کا اس سے نفع اٹھانا حرام و سود ہوتا ہے۔ منصب افتاء کے قابل علماء کرام کی سہولت فہم کے لیے یوں کہنا مناسب ہوگا کہ ”كُلَّمَا تَحَقَّقَ الرَّهْنُ الشَّرْعِيُّ فِي يَدِ الْمُرْتَهِنِ تَحَقَّقَتْ حُرْمَةُ انْتِفَاعِهِ بِهِ“ اور اس کے حرام و ربا ہونے کے شرعی حکم پر تفصیلی دلائل کا نقشہ اس طرح ہوگا:

استدلال بشکل قیاس استثنائی اتصالی:-

إِنْ كَانَ مَقْبُوضُ الْمُرْتَهِنِ رَهْنًا شَرْعِيًّا كَانَ انْتِفَاعُهُ بِهِ حَرَامًا لِكُنْهِ رَهْنٍ شَرْعِيٍّ فَكَانَ انْتِفَاعُهُ بِهِ حَرَامًا۔

استدلال بشکل قیاس اقترانی:-

شرعی حکم:- انْتِفَاعُ الْمُرْتَهِنِ بِرَهْنِهِ الشَّرْعِيِّ رِبَاءٌ

معنی:- لِأَنَّهُ فَضْلٌ نَفْعٌ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ

کبریٰ:- وَكُلُّ فَضْلٍ نَفْعٍ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ رِبَاءٌ

حاصل نتیجہ:- فَإِنْ تَفَاعَ الْمُرْتَهِنِ بِرَهْنِهِ الشَّرْعِيِّ رِبَاءٌ۔

ایسے میں یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ کل مکاتب فکر آئمہ دین کی کتب فتاویٰ میں جس رہن سے مرتہن کے نفع اٹھانے کو ربا و حرام لکھا گیا ہے اس کا موضوع و محل شرعی رہن ہے لغوی و عرفی نہیں لیکن بعد والے مفتیان کرام خاص کر ہمارے ہم عصر مفتیان عظام نے اسے عام سمجھا، رہن کے شرعی و لغوی اور عرفی معنوں میں تمیز کیے بغیر اسلاف کے اُن جائز فتوؤں کو رهن کے غیر شرعی معنوں کی صورتوں





کو بھی شامل کر کے آسان مسئلہ کو پیچیدہ و مشکوک بنالیا۔ نتیجتاً عقد اجارہ من جائین کی مذکورہ بالا صورتوں کو بھی رہن شرعی کہہ کر حرام و سود ہونے کا غیر واقعی فتاویٰ صادر کر کے دنیا بھر کے سادہ لوح مسلمانوں کو پریشانی میں ڈال دیا۔ (فَهِتَهُمُ اللَّهُ لِذَوَاكَ الْحَقَائِقِ) آمین

رہا یہ سوال کہ کل مذاہب اہل اسلام اسلاف کی کتب فتاویٰ میں جس رہن سے مرہن کے نفع اٹھانے کو سود و حرام لکھا ہوا ہے اُس کا موضوع محل رہن شرعی ہونے کی تخصیص پر کیا دلیل ہے؟

اس کا جواب واضح ہے کہ آئمہ دین و اسلاف کی ان سب کتابوں میں اس کے لیے کتاب الرحمن کے نام سے مستقل عنوان باندھ کر اُس کے تحت سب سے پہلے رہن کا لغوی معنی و مفہوم واضح کر کے اُس کے شرعی احکام بیان کیے گئے ہیں اس کی ایسی مثال ہے جیسے بلا تخصیص مذہب یہ سب حضرات نماز کے مسائل بیان کرنے کے لیے کتاب الصلوٰۃ کے مستقل عنوان کے تحت سب سے پہلے اُس کے لغوی معنی و مفہوم کو بیان کرنے کے بعد اُس کے شرعی مفہوم و حقیقت مشخص کر کے اُس کے شرعی احکام و مسائل کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ یہی حال کتاب الزکوٰۃ و کتاب الصوم وغیرہ کا بھی ہے تو جیسے کتاب الصلوٰۃ و کتاب الزکوٰۃ وغیرہ کی تفصیلات میں صرف اور صرف اُن کے مفہومات شرعیہ و حقائق شرعیہ کے جزئیات کا ہی ذکر ہوتا ہے اسی طرح کتاب الرحمن کے تحت بھی رہن شرعی کے مفہوم و حقیقت شرعیہ کے جزئیات کے احکام کے سوا کسی اور چیز کی تفصیل نہیں ہوتی، رہن لغوی کے احکام بیان نہیں ہوتے اور رہن شرعی چاہے کلی طبعی ہو یا کلی منطقی بہر حال اُس کے جزئیات کے سوا کسی اور چیز سے غرض نہیں ہوتی۔ ایسے میں کتاب الرحمن کے ماتحت فقہاء اسلاف کے ان جائز و باطل فتوؤں کو محض اشتراک الکی کی وجہ عقد اجارہ من الجائین کی پیش نظر صورتوں کو شامل کر کے ان کے ناجائز ہونے کا فتویٰ دینا سوء فہم کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے چہ جائیکہ کتاب و سنت کے مطابق کہلائے۔

### دوسرا اشتباہ اور اس کا ازالہ:-

ان مفتیان کرام کو دوسرا اشتباہ عقد اجارہ من جائین کے اس جائز کاروبار کے عوامی نام سے



کہا ہے کہ عرف عام میں لوگ اسے رہن اور گروی کہتے ہیں گویا ان حضرات نے احکام شرعیہ کے اظہار کو حقائق پر مبنی کرنے کی بجائے عوامی نام و استعمال کو بنیاد بنا کر اپنے استدلال و فتاویٰ کو اس پر چسپاں کر کے بناء الغلط علی الغلط کا ارتکاب کیا ہے یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان مفتیان کرام نے عوامی نام و استعمال سے مانوس و متاثر ہونے کی فطری کمزوری کی بنا پر پیش نظر مسئلہ کی اصل حقیقت تک پہنچنے کی کلفت گوارا نہیں کی جس کے نتیجہ میں صحیح عقد اجارہ کو عقد رہن تصور کر کے رہن شرعی کے مذکورہ احکام کو اس پر جاری کر دیا۔ یا سُبحان اللہ حالانکہ ہر رہن شرعی کو رہن لغوی تو کہا جاسکتا ہے لیکن ہر لغوی رہن کو شرعی رہن نہیں کہا جاسکتا جو کسی بھی اہل علم سے پوشیدہ نہیں ہے۔ مجھے یقین ہے کہ اگر یہ حضرات کم از کم رہن کے ان دونوں مفہوموں کے مابین عموم و خصوص مطلق کی اس نسبت پر ہی توجہ دیتے تو اس مغالطہ میں کبھی مبتلا نہ ہوتے۔ ان حضرات نے اتنا بھی نہیں سوچا کہ حقائق شرعیہ کو ان کے اپنے ناموں کی جگہ غیر حقیقی ناموں سے اگر خواص اہل علم یاد کرے تب بھی اُن کے احکام نہیں بدلتے ہیں چہ جائیکہ عوامی زبان میں بدلے ہوئے ناموں کی بنیاد پر اُن کے احکام بدل جائے۔

بخاری شریف کی روایت کے مطابق حضرت ابراہیمؑ نے اپنی زوجہ محترمہ کو مخصوص اضطراری حالات کی پیش نظر اُس کے شرعی نام و نسبت سے یاد کرنے کی بجائے بہن کے نام سے یاد کیا اس کے باوجود بہن کے شرعی احکام اُن پر جاری کرنے کا تصور نہ حضرت ابراہیمؑ کو ہوا نہ آج تک کسی امام مذہب مجتہد کو ہوا۔ دار الحرب میں اگر کوئی مسلمان شخص کسی غیر مسلم کے ساتھ سودی کاروبار کرے۔ مثلاً ایک من گندم دے کر دو من لے لے یا قرض دے کر اُس پر اضافی فائدہ حاصل کرے تو مائدین سمیت پوری دنیا اُسے ربوئی کہتی ہے جبکہ شریعت کی زبان میں اُسے ربوئی نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ شریعت کی زبان میں جسے ربوئی کہا جاتا ہے وہ علی الاطلاق حرام ہوتا ہے، ایک لحظہ کے لیے بھی حلال نہیں ہوتا اُس کا استعمال کرنا اور اُس سے نفع اٹھانا بھی حرام ہے جبکہ یہاں پر اُس مسلمان کے لیے اس کاروبار کے جملہ نتائج و ثمرات جائز و حلال ہیں اسی وجہ سے کل مکاتب فکر فقہاء نے اپنی اپنی کتابوں



میں لکھا ہے:

”لا ربوئى بين حربي ومسلم فى دار الحرب“

یعنی دار الحرب میں مسلم وغیر مسلم کے مابین جو سودی کاروبار ہوتا ہے وہ شریعت کی زبان میں سودور بائیں ہے یعنی شریعت کی رو سے اسکی حقیقت ربوئى نہیں ہے کہ حرام ہو بلکہ جائز ہے۔

اسی طرح مقروض قرضہ واپس کرتے وقت کچھ اضافی رقم اگر قرض دینے والے شخص کو مرؤبہ، تہر عا دے اسے بھی نہ صرف لغت کی زبان میں بلکہ سب کی زبان میں سود ہی کہتے ہیں جبکہ شریعت کی زبان میں وہ سود نہیں ہے، حقیقت ربوا حرام نہیں ہے اور معصیت و گناہ نہیں ہے بلکہ سُنَّتِ پیغمبر ﷺ ہونے کی بنا پر دینے والے کے لیے ثواب و فضیلت اور لینے والے کے لیے رزق حلال و طیب ہے۔ جیسے ابو داؤد شریف، جلد 2، صفحہ 118، کتاب البیوع میں ہے کہ:

”ایک دفعہ اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمۃ اللہ علیہ نے کسی سے ادھار پر کپڑا خریدا جب وہ شخص اپنا مقررہ ثمن لینے کے لیے آیا تو اللہ کے حبیب ﷺ نے اپنے آدمی کو حکم دیا جس کے الفاظ یہ ہیں ”ذَن وَا رَجَحَ“

یعنی چاندی تول کر اس کے حق سے زیادہ اُسے دے۔

فتاویٰ البدائع والصنائع نے اس کی وضاحت کرنے کے بعد لکھا ہے:

”قُلَّا بَأْسٌ بِذَلِكَ لَآئِ رَبَّنَا اسْمُ لَزِيَادَةِ مَشْرُوطَةٍ فِي الْعَقْدِ وَلَمْ تَوْجَدْ بَلْ هَذَا مِنْ بَابِ حُسْنِ الْقَضَاءِ وَأَنَّهُ أَمْرٌ مُنْذُوبٌ إِلَيْهِ قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِيَارُ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً“

یعنی قرضہ واپس کرتے وقت اپنی طرف سے بطور تبرع قرضہ دینے والے کو کوئی فائدہ پہنچانے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ ربا اُس زیادتی کو کہتے ہیں جو نفس عقد میں مشروط کیا گیا ہو جو یہاں پر موجود نہیں ہے بلکہ یہ تو قرض کو بہتر طریقے سے واپس کرنا ہے اور مستحب ہے۔



رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ لوگوں میں بہتر وہ ہیں جو بہتر طریقے سے قرض واپس کریں۔

الغرض شرعی احکام یعنی جائز و ناجائز، حلال و حرام ہونے کا مدار حقائق پر ہوتا ہے ناموں پر نہیں ایسے میں پیش نظر مسئلہ کو عوامی زبان میں رہن کہنے کو دیکھ کر اُسے شرعی رہن سمجھنا، عقد رہن کہنا اور ٹرائی رہن کے احکام اُس پر جاری کرنا بناء الغلط علی الغلط نہیں تو اور کیا ہے؟ ایک دوسرے کی جائیداد و فدی کے منافع سے مدت معلوم تک فائدہ حاصل کرنے کے اس عقد اجارہ کے جواز میں ذرہ بھر شک کی گنجائش نہیں ہے۔

### ایک فطری سوال کا جواب:-

ہماری اس تحقیق سے مستفیض ہونے والے حضرات کے ذہنوں میں اس سوال کا جنم پانا فطری بات ہے کہ جب اس مسئلہ میں شرعی رہن کا وجود ہی نہیں ہے تو پھر ہر خاص و عام کی زبان میں اس کا رہن کے نام سے مشہور ہونے کی کیا وجہ ہے؟ اس کے دو اسباب ہو سکتے ہیں:

اول:- رہن کے لغوی معنی و مفہوم کا اُس کے شرعی مفہوم پر غالب ہونا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ لفظ رہن کے لغوی معنی روکنے کے ہیں اور شریعت کی زبان میں صرف روکنا نہیں بلکہ کسی دوسرے پر بٹا بت اپنے قرض یا دین کے حصول کو یقینی بنانے کی غرض سے اُس کے کسی ایسے مال کو اپنے پاس روکنے کا نام ہے جو استیفاء حق کے لیے کام آ سکے۔ قرآن شریف میں لفظ رہن کو ان دونوں معنوں کے لیے استعمال کرنے کا ثبوت موجود ہے۔ لغوی معنی میں استعمال کی مثال۔ جیسا اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ“ (۱۰) یعنی ہر انسان اپنے اعمال کے مطابق روکا جائے گا۔

اور سورۃ مدثر، آیت نمبر 38 میں فرمایا:

”كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ“

یہاں پر بھی لغوی معنی میں ہی استعمال ہوا ہے۔ جبکہ اس کے شرعی معنی کو سورۃ بقرہ، آیت نمبر 283 میں



بائیں الفاظ بیان فرمایا:

”وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ“

یعنی حالت سفر میں اگر کسی کے ساتھ ادھار کا لین دین کرو جس کو لکھنے کے لیے کاتب مقرر نہ ہو تو اپنے حق کے تحفظ کے لیے ادھار لینے والے کو کوئی مال اپنے قبضہ میں رکھو۔

اس کے شرعی مفہوم کے مقابلہ میں لغوی معنی کا استعمال زیادہ ہونے کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اس کے شرعی مفہوم میں بھی لغوی مفہوم نہ صرف پایا جاتا ہے بلکہ معتبر بھی ہے۔ اسی طرح عقد اجارہ کے پیش نظر مسئلہ یعنی تَمْلِیکُ مَنَافِعِ الْمَالِ بِمَنَافِعِ الْمَالِ مِنَ الْحَاجَاتِ کی صورتوں میں بھی ہر جانب سے معقود علیہ و مقصود اصلی کی دست آوری کے لیے مالین کا مقبوض ہونا ضروری ہے جس میں رہن کا لغوی مفہوم آپ ہی موجود ہوتا ہے کثرت استعمال کی ان وجوہات کی بنا پر اس کے لغوی معنی کا شرعی معنی و مفہوم پر غالب ہونا عین تقاضا فطرت ہے جس کو دیکھ کر اس عقد اجارہ کو رہن کے لغوی معنی میں مشہور کرنا بعید از قیاس نہیں ہے، گویا یہ شہرت تسمیۃ الشیء بمعنایہ اللفظی کے قبیل سے ہے۔ جیسے غار کو اس کے لغوی معنی یعنی دُعا کے اعتبار سے صلوة کہا جاتا ہے۔

دوم:- متعلقہ جائیداد کا نقدی روپیہ دینے والے کے ہاتھ میں مقبوض ہونے کا شرعی رہن کے ساتھ صورتہ مشابہ ہونا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عقد اجارہ کی مذکورہ صورتوں میں مکان مرصود نہ کی وجہ حیثیتیں ہیں؛ پہلی حیثیت:- اسکی مالیت و ذات کی، دوسری حیثیت:- اس کے منافع کی۔

دوسری حیثیت کے اعتبار سے شرعی رہن کے ساتھ اس کا کوئی ربط نہیں ہے۔ صورتہ مشابہ ہونا کیوں کہ رہن شرعی اور اجارہ کے شرعی حقائق و لوازمات ایک دوسرے سے مباہن و جدا جدا ہونے کی وجہ سے ان کے مابین نہ کوئی مماثلت ہے نہ مشابہت جبکہ پہلی حیثیت کے اعتبار سے ان دونوں میں صورتہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ کہ دونوں میں جائیداد دوسرے کے ہاتھ میں مقبوض ہوتی ہے تو اس صورتی و ظاہری مماثلت کو دیکھ کر عرف عام میں اسے لفظ رہن کے ساتھ مشہور کرنا بعید از قیاس نہیں ہے۔

## ایک اور اشتباہ کا ازالہ:-

ہمارے بعض ہم عصر مفتیان کرام کو اس بات کا اشتباہ ہو رہا ہے کہ پیش نظر مسئلہ کی صورتوں میں مکان کے منافع کی تملیک کا اجارہ کرنا درست ہے کہ جائیدادوں کا اجارہ ہوتا رہتا ہے لیکن دوسری جانب سے دی جانے والی نقدی کو اجارہ قرار دینا قابل فہم نہیں ہے کیوں کہ نقد میں نقد کے اجارہ کی کوئی مثال موجود نہیں ہے ایسے میں پیش نظر مسئلہ کی صورتوں کو اجارہ من جائین قرار دینا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس اشتباہ کی حقیقت مغالطہ یا غلط فہمی کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ جب عقد اجارہ کی شرعی تعریف دونوں پر صادق آ رہی ہے اور عقد اجارہ من جائین کی صحت و جواز کے لیے جملہ شرائط متحقق ہیں، ہر طرف سے اس کے جملہ لوازمات و احکام بھی یکساں پائے جاتے ہیں اور ہر دو جانب عائدین بھی ایک دوسرے کے مال کے منافع کا مالک ہو کر ان سے اپنے جائز مقاصد کی تکمیل کرنے کی نیت میں یکساں ہیں تو پھر جانب نقدی کو عقد اجارہ میں شامل کرنے سے کترانے کی کیا تک ہے اور یہ کہنا کہ نقد کی کتابوں میں اس کی مثال موجود نہیں ہے قَلْبِ اِطْلَاعِ پر مبنی اور غلط ہے کیوں کہ کتب فتاویٰ میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر فتاویٰ درمختار، کتاب الا جارہ کی ابتداء میں لکھا ہے:

”أَوْعْبُدَ أَوْ ذَرَاهُمْ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ لَا يَسْتَعْمَلُهُ بَلْ لِيُظَنَّ النَّاسُ أَنَّهُ لَهُ فَلَا جَارَةَ فَاسِدَةٌ فِي الْكُلِّ“

یعنی کسی سے اس کا غلام یا نقدی روپیہ یا کوئی اور چیز اجارہ کے نام سے لیا لیکن اس سے مقصد اس کا ان چیزوں کو ان کے فطری مقاصد و منافع میں استعمال کرنے کی بجائے محض لوگوں کو دیکھانا تھا تا کہ لوگ اسے ان چیزوں کا مالک سمجھیں تو ان تمام صورتوں میں اجارہ فاسد ہوگا۔

نقدی روپیہ اجارہ پر دینے اور لینے کی ایسی واضح مثالوں کی موجودگی میں یہ کہنا کہ اس کی



مثال موجود نہیں ہے خلاف حقیقت ہونے کے ساتھ قابل افسوس بھی ہے اور مقام عبرت ہے کہ فقہاء اسلام اپنی کتابوں میں نقدی روپیہ اجارہ پر دینے اور لینے کی جوازی وعدم جوازی ہر دو صورتوں کو بیان فرما رہے ہیں جبکہ ہمارے یہ ہم عصر حضرات نقدی روپوں کے اجارہ کو غیر مائوس وغیرہ موجود کہہ کر مسلمانوں کے دلوں میں شکوک و شبہات پیدا کر رہے ہیں۔ (فَالْحَى اللّٰهُ الْمُشْتَكٰی)

### ایک اور اشتباہ کا ازالہ:-

بعض مفتیان کرام کو اس بات کا اشتباہ ہوا ہے کہ زیر نظر مسئلہ میں نقدی روپیہ دے کر مکان پر قبضہ کرنے والے فریق کے ہاتھ میں یہ مکان امانت ہے اور امانت کو استعمال کرنا جائز نہیں ہے! اس کا جواب یہ ہے کہ اسے امانت کہنا تو درست ہے لیکن ہر امانت ممنوع الاستعمال نہیں ہوتا ورنہ مال مضارب استعمال کرنا، اسے کاروبار میں لگانا اور اس سے نفع اٹھانا بھی جائز نہ ہوتا اس لیے کہ وہ بھی مضارب کے ہاتھ میں امانت ہی ہوتا ہے۔ اسی طرح عاریتہ کسی کو فائدہ اٹھانے کی غرض سے دی جانے والی چیز کو استعمال کرنا بھی ناروا ہوتا کیوں کہ وہ بھی تو عاریتہ لینے والے کے ہاتھ میں امانت ہوتی ہے۔ ان فرض اس اشتباہ میں مبتلا حضرات کے مطابق عاریتہ کسی سے کوئی چیز لینے کا مطلب ختم ہونے کے ساتھ مضارب بت جیسے مسئلہ کاروبار کا ہی دنیا سے خاتمہ ہونا چاہئے۔ کیا اس ملازم کو تسلیم کرنے کے لیے کوئی ہوش مند انسان تیار ہو سکتا ہے؟ جب اس کا تقویر ہی کوئی نہیں کر سکتا تو پھر زیر نظر مسئلہ میں جائز عقد اجارہ من جائزین کے اصل مال جو غیر معقود علیہ وغیرہ مقصود من الجائزین ہے کہ پہلو امانت کو دیکھ کر اس کے اصل مقاصد اور مقود علیہ پہلو کو ممنوع قرار دینے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟ اسے کہتے ہیں الٹی منطق۔

فقہی استدلال کی حقیقت سے آشنا مفتیان کرام کی سہولت فہم کے لیے یوں کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اس اشتباہ میں مبتلا حضرات کا مذکورہ استدلال من حیث الصورة غلط ہے کیوں کہ یہ قیاس اقرانی کی شکل اول کے منہج پر ہے جس کا نتیجہ آدر ہونے کے لیے ایجاب صغریٰ کے ساتھ کلیت کبریٰ بھی شرط ہوتی ہے جو یہاں پر مفقود ہے کیوں کہ "لَا شَيْءَ مِنَ الْأَمَانَةِ يَجُوزُ اسْتِعْمَالُهَا" کہنا خلاف حقیقت اور

بہت ہے جیسے کہ عاریت و مضاربیت کی امانتوں میں اس کا جھوٹ ہونا سب پر عیاں ہے ایسے میں یہ اشتباہ بھی خلاف حقیقت ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے۔

### ایک اور مغالطہ کا جواب:-

پیش نظر جائز عقد اجارہ کو شرعی رهن کے زمرہ میں شامل کر کے مسلمانوں کے دلوں میں ٹوک و شبہات اور پریشانیاں پیدا کرنے والے مفتیان کرام میں بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ فقہاء اسلام کی کتابوں میں اس کے متعلق متضاد آراء پائی جاتی ہیں۔ بعض نے اسے علی الاطلاق حرام نقلیٰ رہا کہا ہے تو بعض نے مکروہ کہا ہے۔ ایسے میں حرام قطعی اگر نہ بھی ہو لیکن کراہت سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اس اشتباہ سے ناچنٹہ علماء اور اُن کے حلقہ اثر سے متاثر حضرات کو سب سے زیادہ دھوکہ لگ جاتا ہے حالانکہ اس کی حقیقت مغالطہ برائے مغالطہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ یہ قابل رحم حضرات اتنا سوچنے کی توفیق بھی نہیں رکھتے ہیں کہ فقہاء اسلام کی یہ مختلف آراء یا متضاد فتاویٰ کتاب الرهن کے تحت لکھے ہوئے پائے جاتے ہیں جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ فقہاء اسلام نے شرعی رهن سے متعلق مرتبین کا نفع اٹھانے کی شرعی حیثیت کے متعلق ان آراء کا اظہار کیا ہوا ہے۔ اجارہ کے ساتھ ان فتوؤں کا کوئی تعلق ہی نہیں ہے جبکہ زیر نظر مسئلہ کی حقیقت شرعی رهن نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ ہے جیسے گزشتہ صفحات میں ہم اس پر دلائل قائم کر آئیے ہیں۔ ایسے میں کتاب الرهن کے مسائل کو کتاب الاجارہ کے مسئلہ پر چسپاں کر کے شرعی رهن کے احکام اس پر جاری کرنے کا انداز سوال گندم جواب چنا سے مختلف نہیں ہے۔

### سب سے زیادہ اور کثیر الوقوع کج فہمی کا ازالہ:-

زیر نظر عقد اجارہ کو عقد رهن میں شامل سمجھنے کی غلطی پر بناء ہونے والے جملہ اشتباہات و مغالطات کے سلسلہ دراز میں کثیر الوقوع کج فہمی اُن حضرات کی طرف سے ہو رہی ہے جو اسے عقد رهن سمجھتے ہوئے بعد الايجاب والقبول دوسرے فریق کی طرف سے نفع اٹھانے کی اجازت ملنے کی صورت



میں متعلقہ جائیداد کو استعمال کرنے اور اُس کے منافع سے مستفید ہونے کو جائز سمجھتے ہیں جس کے لیے فقہاء کرام کی اس عبارت کو دلیل لاتے ہیں جس میں کہا گیا ہے:

”لَا الْإِنْفَاعُ بِهِ مُطْلَقًا إِلَّا بِإِذْنٍ“ (۱۱)

یعنی رہن کی جائیداد سے کسی صورت بھی نفع اٹھانا جائز نہیں ہے مگر اجازت ملنے کی صورت میں جائز ہے۔

فقہاء اسلاف سے منقول اس عبارت کا زیر نظر مسئلہ کے ساتھ تعلق نہ ہونے کے باوجود اس سے استدلال کرنا مندرجہ ذیل وجوہ کی بنا پر غلط و صحیح نہیں ہے:

پہلی وجہ:- فقہاء کرام نے یہ عبارت شرعی رہن کی مخصوص صورتوں کے متعلق صادر فرمائی ہیں کیوں کہ یہ کتاب الرهن کے ماتحت شرعی رہن کی تعریف و حقیقت کو بیان کرنے کے بعد اُسی کے شرعی احکام کو بیان کرنے کے سلسلہ کی عبارت ہے لہذا اس کا تعلق کتاب الاجارہ کے مسائل کے ساتھ جوڑنا عقد اجارہ کے پیش نظر مسئلہ کے ساتھ اُسے مربوط کرنا دوسرے کی جائیداد و نقدی کے منافع کا مالک ہو کر انہیں استعمال کرنے پر اس سے استدلال کرنا حمار کے ناہق ہونے سے انسان کے ناہق ہونے پر استدلال کرنے کی غلطی سے مختلف نہیں ہے۔

دوسری وجہ:- زیر نظر مسئلہ سے اس عبارت کا ”مُتَعَلِّقٌ لِّعَيْنِ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مُخْتَلِفُ النُّوعِ“ ہونے کے باوجود شرعی رہن میں بھی اس کا مفہوم واضح نہیں ہے جس وجہ سے اس کے محمل و مصداق کے ساتھ یقین کی بابت فقہاء کرام نے باہمی اختلاف کیا ہے جیسے فتاویٰ درمختار نے اسے نقل کرنے کے بعد مصلح لکھا ہے:

”كُلُّ لِلْأَجْرِ وَقِيلَ لَا يَجِلُّ لِلْمُرْتَهِنِ لِأَنَّهُ رِبْوِي وَقِيلَ إِنَّ شَرْطَهُ كَانَ رِبْوًا وَلَا لَا“ (۱۲)

یعنی اس اذن سے مراد فریقین کا ایک دوسرے کو انتفاع کا اذن دینا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اذن کے باوجود مرتہن کو رہن سے نفع اٹھانا حلال نہیں ہے کیوں کہ یہ ربوی ہے اور یہ بھی کہا گیا

ہے کہ اگر اذن کو عقد رهن میں شرط کیا تب تو ربوی ہوگا ورنہ نہیں۔

اور فتاویٰ شامی نے درمختار کے قول ”وَقِيلَ لَا يَجِلُّ لِلْمُرْتَهِنِ“ کے تحت اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھا ہے:

”قَالَ فِي الْمِنْحِ وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدَ ابْنِ أَسْلَمَ السَّمَرَقَنْدِي وَكَانَ مِنْ كُبَرَاءِ عُلَمَاءِ سَمَرْقَنْدٍ أَنَّهُ لَا يَجِلُّ لَهُ أَنْ يَنْتَفِعَ بِشَيْءٍ مِنْهُ بِوَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ وَإِنْ أَذِنَ لَئِ الْرَاهِنِ لِأَنَّهُ أَذِنَ لَهُ فِي الرِّبَا لِأَنَّهُ يَسْتَوْفِي دَيْنَهُ كَامِلًا فَتَبْقَى لَهُ الْمُنْفَعَةُ فَضْلًا فَيَكُونُ رَبًّا وَهَذَا أَمْرٌ عَظِيمٌ“

تنویر الابصار کے مصنف نے مخ الغفار فی شرح تنویر الابصار میں کہا ہے کہ امام عبد اللہ سمرقندی جو اپنے وقت کے اکابر علماء میں سے تھے نے کہا ہے کہ اجازت ہونے پر بھی مرتہن کو رہن سے نفع اٹھانا کسی وجہ سے بھی جائز نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہ ربا کی اجازت دینا ہے اس لیے کہ وہ اپنا اصل حق پورا پورا لیتا ہے تو پھر رہن سے نفع اٹھانا اُس کے لیے ربا ہو جاتا ہے اور ربا کا یہ معاملہ کوئی معمولی گناہ نہیں ہے جس سے چشم پوشی کی جاسکے۔

فقہاء اسلاف کی ایک ایسی مجمل عبارت جس کے محمل و مصداق سے متعلق عدم اطمینان کا عالم کہ اُس کی کسی بھی صورت پر سلف صالحین نے اطمینان کا اظہار نہیں فرمایا بجائے خود قابل غور ہے جب جائے کہ کسی مبائن نوع کے جزئیات کے لیے اُسے دلیل بنایا جائے اور جن حضرات نے اس کا مصداق محمل بعد الايجاب والقبول قرار دیا ہے یعنی راہن کی طرف سے مرتہن کو بعد انعقاد عقد الرهن استعمال اجازت دینا سمجھ کر شرعی رہن کے مکان میں رہائش رکھنے کو جائز قرار دیا ہے۔

ہماری فہم کے مطابق یہ سب کچھ ان حضرات کی خوش فہمی ہے، مسئلہ کی پیچیدہ نوعیت سے جان چھڑانا ہے اور فقہاء اسلاف کی اس متواتر الثبوت عبارت کے لیے محمل تلاش کرنے کی ایسی کوشش ہے جو ”توجيه القول بما لا يرضى به قائله“ کے قیبل سے ہے۔ اس لیے کہ کسی عقد کو رہن



تسلیم کرنے کے بعد راہن کی طرف سے مرتہن کو اس سے نفع اٹھانے کی اجازت ملنے یا نہ ملنے، عقد میں مشروط ہونے یا بعد العقد ہونے، یکطرفہ ہونے یا دوطرفہ ہونے کی تفریق کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ نیز قضاء و یا نہ کا فرق بتانا بھی بے سود ہے کیوں کہ شرعی رہن کے جواز و سخت کے لیے اصل سبب و مقتضی مرتہن کا وہ حق ہے جو عقد رہن سے قبل قرض و دین کی شکل میں راہن پر واجب الادا ہو چکا ہوتا ہے۔ قرآن و سنت نے اس کی واپسی و ادائیگی کو یقینی بنانے کے لیے جیسے رہن رکھنے کا حکم دیا ہے ویسے ہی مرتہن کو اپنے اس حق کے حوالہ سے کسی قسم کا بھی اضافی فائدہ حاصل کرنے سے اجتناب کرنے کا حکم دیا ہے اور بلا تفریق مذہب جملہ فقہاء اسلام کے نزدیک منفعتہ قابل عمل حدیث ”كُلُّ قَرْضٍ جَوْزٌ مُنْفَعَةٌ فَهُوَ رِبَا“ (۸) کے مطابق مرتہن کا شعوری و ارادی طور پر اس قرض کے حوالہ سے ہر طرح کے نفع حاصل کرنا ربا و حرام قرار پاتا ہے تو ایسے میں مذکورہ تفریق کا کیا فائدہ اس پر مستزاد یہ کہ ”كُلُّ قَرْضٍ جَوْزٌ مُنْفَعَةٌ فَهُوَ رِبَا“ کے مدلول و مفہوم کے عین مطابق مرتہن کا اپنے قرض کے حوالہ سے مال مرحومہ سے نفع اٹھانے کا ربا ہونا منصوص علیہ قرار پانے کے بعد اس کے خلاف اجتہاد کرنا ہی جائز نہیں ہے تو پھر ان باتوں کا سہارا لے کر بعد عقد رہن اجازت ملنے پر شرعی رہن سے نفع اٹھانے کے جواز کا فتویٰ دینا ہماری فہم کے مطابق خلاف انصاف ہے، مذکورہ حدیث سے بے اعتنائی ہے اور فقہاء اسلام کی مذکورہ عبارت کی توجیہ ”يَمَّا لَا يُؤْضِي بِهِ قَائِلُهُ“ ہے۔ ایسے میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر فقہاء اسلام سے ثابت اس عبارت ”لَا الْإِئْتِصَاعُ بِهِ مُطْلَقًا إِلَّا بِإِذْنٍ“ یعنی رہن سے نفع اٹھانا کسی صورت بھی جائز نہیں ہے مگر اجازت کی صورت میں جائز ہے کا اطمینان بخش محمل کیا ہو سکتا ہے؟ جس میں اس کے مفہوم کو بھی جگہ ملے اور حدیث شریف ”كُلُّ قَرْضٍ جَوْزٌ مُنْفَعَةٌ فَهُوَ رِبَا“ پر بھی عمل باقی رہے اور اس کی توجیہ بھی قائل کی رضا و مراد کے مطابق ہو۔ رہن شرعی کے احکام کے سلسلہ میں یہ وہ مشکل سوال ہے جو ہر دور کے فقہاء اسلام کو دعوت فکر دیتا رہا ہے اور دے رہا ہے۔

ہماری رسائی فہم کے مطابق اس کا جواب یہ ہے کہ فقہاء اسلام کی اس عبارت کا مصداق اجازت لائن

جث الانتفاع بالقرض والدین ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ حق قرض و دین کے حوالہ سے مرتہن کو رہن سے نفع اٹھانا کسی طرح بھی جائز نہیں ہے چاہے اجازت ہو یا نہ ہو، عقد کے وقت ہو یا بعد عقد ہو، ہر دونوں جانب سے ہو یا صرف راہن کی جانب سے مرتہن کو ہو۔ نیز یہ اجازت مشروط ہو یا معرفت الغرض رہن سے مرتہن کے اختیاری طور پر نفع اٹھانے کی ہر صورت ربا و حرام ہے مگر اجازت لائن جث الانتفاع بالقرض والدین کی ہر صورت میں اجازت ہے چاہے وقت العقد ہو یا بعد العقد، ہر دو جانب سے ہو یا ایک جانب سے مثال کے طور پر:

○ راہن و مرتہن کے مابین ایسا معاشرتی تعلق ہے کہ ایک دوسرے کے اموال سے نفع اٹھانے کو معیوب نہیں سمجھا جاتا ایسے میں راہن مرتہن کو اس کے حق قرض سے قطع نظر محض تعلقات کی بنا پر مال مرتہن کو استعمال کرنے کی اجازت دے تو اس میں ”كُلُّ قَرْضٍ جَوْزٌ مُنْفَعَةٌ فَهُوَ رِبَا“ کی کون سی خلاف ورزی ہے؟ اور کون سا ربا و نا انصافی ہے؟ کون سا ظلم و تعدی ہے؟ اس کی ایسی مثال ہے کہ جیسے قاضی کو اپنے منصب کے حوالہ سے حد یہ و تحائف کا قبول کرنا جائز نہیں ہے لیکن اس منصب سے قطع نظر جائز ہے جیسے قاضی کو توبیخ و توبیخ البصاریں ہیں:

”إِلَّا مَنْ قَرِيبَهُ أَوْ مِمَّنْ جَرَتْ عَادَةُ بِذَلِكَ“

یعنی قاضی کو لوگوں سے تحائف قبول کرنا جائز نہیں ہے مگر اپنے خویش و اقرباء سے اور ان لوگوں سے جن سے تحائف کا ملنا عام حالات میں عادت معمول ہے ہو۔

توبیخ البصاریں کی اس عبارت کی تشریح کرتے ہوئے قاضی درمختار نے بحر الرائق اور اشیاء و نظائر کے حوالہ سے لکھا ہے:

”الْأَمْنُ أَرْبَعُ السُّلْطَانِ وَالْبَاشَا وَقَرِيبُهُ الْمَحْرَمُ أَوْ مِمَّنْ جَرَتْ عَادَتُهُ بِذَلِكَ بِقَدْرِ عَادَةٍ وَلَا خُصُومَةٍ لَهُمَا“ (۱۳)

قاضی شامی نے درمختار کے اس مقام کی تشریح کرتے ہوئے تنبیہ کے عنوان سے قاضی فتح القدیر





کے حوالہ سے اتنا صاف لکھا ہے جو ہماری اس توجہ کے عین مطابق ہے۔ (فَلِلَّهِ الْحَمْدُ) اُن کی عبارت یہ ہے:

”فِي الْفَتْحِ وَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ هِدْيَةُ الْمُسْتَقْرِضِ لِلْمُقْرِضِ كَالْهِدْيَةِ لِلْقَاضِي إِنْ كَانَ الْمُسْتَقْرِضُ لَهُ عَادَةٌ قَبْلَ اسْتِقْرَاضِهِ فَلِلْمُقْرِضِ أَنْ يَقْبَلَ مِنْهُ قَدْرَ مَا كَانَ يُهْدِيهِ“ (۱۴)

یعنی قرض لینے والے کی طرف سے قرض دینے والے کو دیئے جانے والے تحفہ کا شرعی حکم بھی قاضی کے تحفہ کی طرح ہونا واجب ہے کہ اگر قرض لینے سے پہلے ان کے مابین تحفہ لینے دینے کا رواج ہے تو پھر قرض دینے کے بعد بھی مقروض کے تحفہ کو حسب سابق قبول کرنا قرض دینے والے کے لیے جائز ہے ورنہ نہیں۔

○ جب فریقین سمجھتے ہوں کہ رہن کے مکان کو رہائشی استعمال کے بغیر بند رکھنے میں اُس کی غارت کو نقصان پہنچے گا تو اُس کی حفاظت کی غرض سے جس فریق کو بھی اسے استعمال کرنے کی اجازت مل جائے اور جب بھی مل جائے یہ اجازت الانقاع لاسن حیث الانقاع بالقرض والدین ہی کہلائے گا جس میں نہ حدیث کی مخالفت ہے نہ تحقق رہا، نہ کسی فریق پر کوئی ظلم ہے اور نہ کوئی کراہت۔

○ راہن مرتہن کے ساتھ ہمدردی کرتے ہوئے اُس کے حق قرض سے قطع نظر محض ہمدردی کے طور پر اُسے نفع اٹھانے کی اجازت دے اور مرتہن بھی اپنے حق قرض و دین سے قطع نظر کر کے محض عرفی و معاشرتی ہمدردی و تعاون کے تصور سے راہن کا احسان و تیرع سمجھ کر اُسے استعمال کرے تو اس میں کیا حرج ہے اور کون سی کراہت و حرمت ہے۔

الغرض اجازت ”الْإِنْتِفَاعُ لِأَمْنٍ حَيْثُ الْإِنْتِفَاعُ بِالْقَرْضِ وَالِدَّيْنِ“ کی درجنوں شکلیں ممکن ہو سکتی ہیں جن کو پیش نظر رکھتے ہوئے صاحب بصیرت فقہاء کرام نے اپنی اس شہرہ

آفاق مختصر عبارت میں دریا کو سود دیا ہے۔ (فَجَزَاهُمْ اللَّهُ خَيْرَ الْجَزَاءِ، مَا أَحْسَنَهُمْ بَصِيرَةً وَأَحْسَنَ بِهِمْ تَكَلُّمًا)

○ جو لوگ ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی کے منافع کا بطور اجارہ من جائین مالک ہو کر اُن سے نفع اٹھانے کو شرعی رہن سے نفع اٹھانا سمجھ کر ایسا کرتے ہیں اور بغیر سوچے سمجھے فقہاء کرام کی اس جائز عبارت سے ناجائز استدلال کرتے ہیں۔ وہ فکری معصیت میں مبتلا ہوتے ہیں۔

اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ معصیت کی دو قسمیں ہیں؛ پہلی فکری، دوسری عملی۔ معصیت فکری سے یہاں پر ہماری مراد وہ عمل ہے جس میں کسی جائز چیز کو ممنوع شرعی سمجھتے ہوئے اُس کا ارتکاب کیا جائے جیسا بکری کے گوشت کو کتے کا گوشت سمجھنے کے باوجود کھایا جائے یا شربت کو شراب سمجھ کر پیا جائے۔ اس پر اگرچہ فعل حرام کے احکام لاگو نہیں ہوتے لیکن فکری معصیت سے خالی نہیں ہے۔ جیسے المیزان الکبریٰ، جلد 2، صفحہ 67 مطبوعہ مصر میں ہے:

”لَوْ نَظَرَ إِنْسَانٌ إِلَى قُوبٍ مَوْضُوعٍ فِي طَاقٍ عَلَى ظَنِّ أَنَّهُ امْرَأَةٌ أجنبيَّةٌ فَإِنَّهُ يَحْرُمُ عَلَيْهِ“

یعنی اگر کوئی انسان شوکیس میں سجا کر رکھے ہوئے کپڑے کو اجنبی عورت جان کر اُسے نظر بد سے دیکھے تو یہ اُس کے لیے حرام ہوگا۔

ایسے میں پیش نظر مسئلہ میں سچ عج عقد اجارہ کو عقد رہن سمجھ کر مال مرہون سے نفع اٹھانے والے حضرات فکری گناہ سے کس طرح بچ سکتے ہیں یہ الگ بات ہے کہ درحقیقت اُن کا یہ عمل اُن کے گمان کے خلاف ہونے کی بنا پر ممنوع شرعی کے احکام کا حامل نہیں ہے اس لیے کہ وہ عملی معصیت نہیں ہے جبکہ احکام شرعیہ کا تعلق انسانی عمل کے ساتھ ہوتا ہے۔

**ایک اور غلط فہمی کا ازالہ:-**

پیش نظر مسئلہ کے حوالہ سے ہمارے موقف کے خلاف عامۃ الورد و مخالفہ یہ پیش کیا جا رہا



ہے کہ ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی کے منافع سے مستفید ہونے کا یہ مسئلہ اگر عقد اجارہ ہوتا تو فقہاء اسلام کی کتابوں میں کتاب الاجارہ کے تحت کہیں تو اس کا ذکر کیا گیا ہوتا حالانکہ کتاب الاجارہ کے مندرجات میں اس کا کوئی اشارہ نہ ملنے کے علاوہ اردو میں لکھی گئی کتب فتاویٰ میں مختلف مکاتب فکر علماء کرام کا اسے کتاب الرهن کے تحت ذکر کر کے ربا و حرام قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عقد اجارہ نہیں بلکہ عقد رهن ہی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کتب فتاویٰ کی کتاب الاجارہ کے مندرجات میں اس کا اشارہ نہ ملنے کی بات قلت اطلاع دے خبری پر مبنی ہے ورنہ کتب فقہ میں اشارہ نہیں بلکہ اس کے اشباہ و نظائر کا صراحتاً ذکر موجود ہے۔ جیسے فتاویٰ شامی، جلد 5، صفحہ 44 کتاب الاجارہ میں ہے:

”رَجُلٌ اسْتَقْرَضَ ذَرَاهِمَ وَاسْكَنَ الْمُقْرَضُ فِي دَارِهِ قَالُوا يُجِبُّ اجْرُ الْمِثْلِ عَلَى الْمُقْرَضِ لِأَنَّ الْمُسْتَقْرَضَ إِنَّمَا اسْكَنَهُ فِي دَارِهِ عَوَضًا عَنْ مَنَفْعَةِ الْقَرْضِ لَأَمَّا جَنَانًا وَكَذَا لَوْ أَخَذَ الْمُقْرَضُ مِنَ الْمُسْتَقْرَضِ حِمَارًا لَيَسْتَعْمِلَهُ إِلَى أَنْ يَوَدَّ عَلَيْهِ الذَّرَاهِمَ“

مطلب ایک آدمی نے دوسرے آدمی سے قرضہ لیا اور قرض دینے والے کو رہنے کے لیے اپنا مکان دے دیا اس کے متعلق فقہاء کرام نے کہا ہے کہ قرض دینے والے پر اس مکان میں رہنے کی وجہ سے اجر مثل دینا واجب ہوگا اس لیے کہ قرض لینے والے شخص نے مفت میں یہ گھر اسے نہیں دیا ہے بلکہ اس کے قرض کے منافع کے عوض کے طور پر دیا ہے اور اسی طرح اگر قرض دینے والے شخص اپنے روپوں کی واپسی تک کے لیے مقروض سے اس کا گدھا استعمال کرنے کے لیے لے لے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ ان دونوں صورتوں میں اجارہ ہی اجارہ ہے۔

یعنی پہلی صورت میں گھر اجارہ ہے دوسری صورت میں گدھا اجارہ ہے اور یہ دونوں اجارے فاسد ہونے کی بنا پر واجب الفسخ ہیں یعنی پہلی صورت میں قرض لینے والے شخص کا قرض کے منافع کے عوض کے طور پر قرض دینے والے کو رہائش کے لیے مکان دینا اور اس کا اسے قبول کر کے اس میں رہائش

رہنا قرض سے اختیاری طور پر نفع اٹھانے کے زمرہ میں آتا ہے جو ربا و حرام ہے۔ یہی شرط فاسد ہے جس وجہ سے دونوں گناہ گار ہوتے ہیں اور مذکورہ مکان کا مارکیٹ نرخ کے مطابق کرایہ دینا واجب ہوتا ہے اور دوسری صورت میں قرض دینے والے شخص کا تا واپسی قرض استعمال کے لیے مقروض کے گدھے پر مسلط ہونا قرض سے اختیاری طور پر نفع اٹھانے کے زمرہ میں آتا ہے جو ربا و حرام ہے یہی شرط فاسد ہے جس وجہ سے اسے فسخ کر کے گدھے کا مارکیٹ نرخ کے مطابق کرایہ دینا واجب ہے۔

اہل علم سے پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ دونوں اجارہ محض اس وجہ سے فاسد ہیں کہ ان کی بنیاد قرض پر قائم دینے اور فائدہ لینے پر ہے جو ممنوع و ناجائز ہے اگر یہ فاسد نہ ہوتا تو یہ دونوں جائز و صحیح ہوتے بلکہ ایک دوسرے کی جائیداد و نقدی سے رهن کے نام پر مستفید ہونے کے پیش نظر مسئلہ میں قرض کا مال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ قرض پر فائدہ دینے یا لینے کا کوئی شرط و عمل موجود ہے نہ معروف اور جائین مٹا سے کسی کے دل میں قرض دینے یا لینے کا تصور بھی نہیں ہے بلکہ ہر جانب سے اپنے مال کے نفرتی منافع کا ایک دوسرے کو مالک بنانا، اس سے نفع اٹھانے کا موقع دینا اور جملہ شرائط صحت اجارہ کی تکمیل کرنا ہوتا ہے۔ ایسے میں اس کے شرعی رهن ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے یا اجارہ کی حقیقت سے اسے نکال کر کسی دوسرے عقد میں شامل کرنے کی جرات کسے ہو سکتی ہے جبکہ احکام شرعیہ کا دار و مدار عائدین کے مقاصد و عزائم پر ہوتا ہے محض الفاظ پر نہیں۔ جیسے فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”وَالْبَعْرَةُ فِي بَابِ الْعُقُودِ لِلْمَعْنَى“ (۱۵)

یعنی معاملات میں اعتبار فریقین کے مقاصد کا ہوتا ہے۔

یہی فتاویٰ اس کے کتاب الاجارہ میں مذکور ہونے کی مثال اب اس کے شرعی رهن نہ ہونے کی تصریح و فقہی جزیہ پر بھی غور کیا جائے۔ فتاویٰ رد المحتار، جلد 5، صفحہ 343 کتاب الرهن میں فتاویٰ تاتر خانہ کے حوالہ سے موجود ہے:

”وَلَوْ اسْتَقْرَضَ ذَرَاهِمَ وَسَلَّم حِمَارَهُ إِلَى الْمُقْرَضِ لَيَسْتَعْمِلَهُ إِلَى شَهْرَيْنِ حَتَّى



يُؤْفِقُهُ دَيْنُهُ أَوْ دَارُهُ لِيَسْكُنَهَا فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْإِجَارَةِ الْفَاسِدَةِ إِنْ اسْتَعْمَلَهُ فَعَلَيْهِ أَجْرُ مِثْلِهِ وَلَا يَكُونُ رَهْنًا

کسی سے روپیہ قرض لیا اور اُسے واپس کرنے تک اپنا گدھا استعمال کے لیے اُسے دیا یا اپنا مکان رہنے کے لیے اُسے دیا تو یہ بمنزلہ اجارہ فاسدہ ہے رهن نہیں ہے اُسے استعمال کرنے پر اجرت مثلی دینا اُس پر واجب ہوگا۔

یہاں پر بھی مکان و حمار کے اجارہ فاسدہ ہونے کی وہی وجہ ہے جو پہلے بیان ہو چکی ہے یعنی ”مُكْلٌ قَرْضٌ جَرٌّ مُنْتَفَعَةٌ فَهُوَ رِبَا“ (الحدیث) کے مدلول کے مطابق ربا و حرام پر مشتمل ہونا اگر یہ بات نہ ہو تو فساد کی کوئی اور وجہ قطعاً نہیں ہے فقہاء کی نگاہ بصیرت پر قربان جاؤں کہ پیش نظر مسئلہ کو کتاب الاجارہ کے مسائل میں شمار کرنے کے ساتھ اس کے رهن نہ ہونے پر تصریح کرتے ہوئے بظاہر انہوں نے ایک چیز کا ذکر کیا ہے جبکہ حقیقت میں چار مختلف جزئیات کا اشارہ دیا ہے۔

○ روپیہ قرض دے کر اُس کی واپسی کو یقینی بنانے کے لیے قرض خواہ کا مکان یا حمار اگر امانتاً ضمانتاً اپنے پاس رکھتا ہے تو یہ عقدر رهن ہو جاتا ہے جس سے قرض کے حوالہ سے نفع اٹھانا کسی طرح بھی جائز نہیں ہے۔

○ روپیہ قرض دینے کے لیے قرض خواہ سے اس قسم کی چیز اپنے قبضہ میں لے کر اُس سے فائدہ اٹھانے کی شرط لگاتا ہے تو قرض دینے کا یہ عمل خالصتاً ربا و حرام ہے جبکہ شرط والی چیز کو استعمال کرنے کی صورت میں وہ اجارہ فاسدہ پر منتج ہوتی ہے جس وجہ سے اُس کا اجر مثل واجب ہوگا یعنی مارکیٹ کے مطابق کرایہ دینا ہوگا۔

○ قرض کے عوض کے طور پر اس طرح کا فائدہ اٹھانا عرف عام میں مشہور و معروف ہو تب بھی وہی حکم ہے جو نمبر 2 میں ابھی بیان ہوا۔

○ روپیہ دینے اور لینے سے مقصد قرض نہ ہو بلکہ اُس کے منافع کا دوسرے کو مالک بنا کر اُس

کے عوض اُس کے مکان یا حمار یا کسی بھی مال و جائیداد کے منافع کا خود مالک بننا مقصد ہو اور دوسری جانب سے بھی، اسی طرح عزم و ارادہ ہو تو ایسے میں مسئلہ اجارہ من الجائین ہوگا اور ہر طرف سے جائز و صحیح اجارہ ہونے کی بنا پر ہر فریق کو دوسرے کے مال کو استعمال کر کے اُس کے فطری منافع کے مالک ہونے کا حق ان کی خواہش کے عین مطابق حاصل ہوگا جس میں نہ کسی قسم کا قرض ہے نہ رهن نہ ربا ہے نہ حرمت، نہ کسی پر ظلم ہے نہ تعدی۔

یہ ہوئی پیش نظر مسئلہ کا فقہاء اسلام کی کتاب الاجارہ میں مذکور نہ ہونے کا مغالطہ دینے کی حقیقت اور ماضی قریب میں اردو زبان میں لکھی گئی مختلف المسالک علماء کرام کی کتابوں میں اسے کتاب الرحمن کے مندرجات میں ذکر کر کے اس پر ربا و حرمت کے حکم لگانے سے مغالطہ دینے کا پہلو اس سے بھی زیادہ افسوس ناک ہے کہ اس میں قرآن و سنت کے مطابق شرعی دلائل کو معیار حق بنانے کے بجائے اپنے من پسند علماء کو اور اُن کی لکھی ہوئی کتابوں کو اصل سمجھ کر حقائق کو اُن کے تابع بتایا جا رہا ہے جو حق شناسی کے منافی روش ہے یہ وہ مکھڑی روش ہے جس کی وجہ سے عرصہ دراز سے شرعی مسائل کی تحقیق مسدود ہو رہی ہے، رفتار ایام کے مطابق آئے دن جنت نئے مسائل جنم پا کر اپنی شرعی حیثیت کے تعین کی بابت علماء کرام کو جو دعوت تحقیق دے رہے ہیں اُن کے حوالہ سے رہبران ملت کی تنگی دامن عیاں ہو رہی ہے اور مذہبی رہنما محراب و مبر، افتاء و ارشاد کے حوالہ سے مسلمانوں کی اُن توقعات کی تکمیل نہیں کر پا رہے ہیں جن کی امیدیں اُن سے وابستہ کی جاتی ہیں، اندھی تقلید کا انجام اس کے سوا اور ہونا ہی کیا تھا۔

بے علم عوام کا من پسند مسائل کو آنکھیں بند کر کے تسلیم کرنا اُن کی مجبوری ہوتی ہے کہ اس کے سوا اُن کے پاس کوئی اور چارہ کار نہیں ہے، از خود تحقیق کرنے کی اہلیت نہیں ہے اور علماء کے فتوؤں کی مخالفت کرنے کی اُنہیں شرعاً اجازت نہیں ہے لیکن ہمیں افسوس اُن مدعیان علم، اصحاب محراب و مبر، ہمد آراء، افتاء و ارشاد پر ہو رہا ہے جو ماضی قریب و حال میں لکھی گئی کتابوں کے مندرجات کو اصول





شرع کے ترازو میں تولنے کی کلفت گوارا نہیں کر رہے ہیں، کھرے اور کھوٹے کی تمیز پر غور نہیں کر رہے ہیں اور شرعی معیار پر پورے اترنے والوں پر عمل کرنے کی ترغیب اور اس کے خلاف ہونے والوں سے اجتناب و ترہیب کی شرعی مسؤلیت سے غفلت برت رہے ہیں جو بجائے خود جرم و معصیت ہے۔ یہ حضرات اتنا بھی نہیں سوچ رہے ہیں کہ دینی مسائل کے حوالہ سے قلت تدریج، عدم اصابت، بھول، وغفلت اور فکری غلطی سے محفوظ ہونا صرف اور صرف ذوات قدسیہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی خاصیت کا خاصہ ہے کہ ان معصوموں کے سوا ہر کسی سے یہ کمزوریاں واقع ہو سکتی ہیں۔ اسی وجہ سے حضرت امام مالک رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ نے نبی رحمت ﷺ کے روضہ اقدس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

”كُلُّ يَوْ خَذْبَقُولِهِ الْاَصْحَابُ هَذَا الْقَبْرِ“

یعنی ہر بڑے سے بڑے عالم کا اُس کے قول پر مواخذہ کیا جاسکتا ہے مگر صرف اس قبر اقدس کے مکین علیہ السلام ہر طرح کے مواخذہ سے محفوظ ہیں۔

لیکن تقلید جامد کی اس اندھیر نگری کا نام مبارک سایہ غفلت ہمارے علمی حلقوں پر اتنا گہرا اثر چھوڑا ہوا ہے کہ خصوصیت مسلک سے قطع نظر علی العموم ہمارے علماء کرام اپنے منظور نظر شخصیات کی کتابوں میں لکھا ہوا جو کچھ پاتے ہیں اسی پر آنکھیں بند کر کے ایمان لاتے ہیں، اُسے قول معصوم سے کم نہیں سمجھتے ہیں اور اُس پر جائز اعتراضات کرنے والوں پر کفر سے کم فتوؤں پر اکتفا نہیں کرتے ہیں۔ گویا لاشعوری میں یہ حضرات اپنے اُن بزرگوں کو معصوم تصور کر کے اُن کے اقوال و مسائل کو اصول مسئلہ کے ترازو میں پرکھنے کے اسلامی فریضہ کو بھی گناہ سے کم نہیں سمجھتے ہیں۔ اکابر پرستی اور تقلید جامد کی اندھیر نگری کے اس ماحول کے ساتھ سہل پسندی، مذہبی مسائل سے بے اعتنائی اور مسائل کو اصول شرع کے ترازو میں پرکھنے کی مسؤلیت سے پہلو تہی و آرام طلبی جیسے عوارضات اس پر مستزاد سدرہ ہیں۔ یہ سب کچھ وہ اسباب و موانع ہیں جن کی وجہ سے ہمارے مدارس اسلامیہ اُمت مسلمہ کی علمی ضرورتوں کو پورا کرنے سے عاجز ہیں۔ ان مدارس کی تعداد اور اُن کی شرح پیداوار جس تناسب سے بڑھتی جا رہی ہے اُسی



تناسب سے مذہبی تعلیم کا معیار، تعمیق اور فیض رسانی مفقود ہوتی جا رہی ہے۔ یہ اس لیے کہ اندھی تقلید اور تقلید علمی یکجا نہیں ہو سکتے۔ عام اہل علم کے لیے قائل غور نظری مسائل کا حصول چونکہ نظر و فکر پر موقوف ہوتا ہے اور جہاں پر اندھی تقلید ہو وہیں پر نظر و فکر نہیں ہوتی جس کے نتیجہ میں وسعت علم کی دولت سے محرومی انسان کی مقدر ہو جاتی ہے۔

پیش نظر مسئلہ کی شرعی حیثیت کے تعین کے سلسلہ میں ہمارے مذکورہ موقف کے خلاف جو علامۃ الورد اشتباہ و مغالطہ دے کر سادہ لوح بندگان خدا کو شکوک و شبہات میں مبتلا کیا جاتا ہے اُس کی حقیقت و پس منظر اس افتاد علمی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ وَهُوَ الْهَادِي إِلَى سَبِيلِ الرَّشَادِ، اَللّٰهُمَّ اَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هَذَا جُهْدُ الْمُقِلِّ لِقَبْلِكَ مَبْنِيْ اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيْمُ وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰی وَعَلٰی خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَآلِهِ الطَّيِّبِيْنَ وَصَحَابَتِهِ اَجْمَعِيْنَ .  
وَ اَنَا الْعَبْدُ الضَّعِيفُ

پیر محمد چشتی

جامعہ غوثیہ معینیہ پشاور..... 21/7/2014

☆☆☆☆☆





## حوالہ جات

- (۱) فتاویٰ درمختار، کتاب الاجارہ، ج ۲، ص ۱۶۷.
  - (۲) فتاویٰ درمختار، ج ۲، ص ۱۸۰.
  - (۳) فتاویٰ الدر المختار، کتاب الاجارہ، ج ۲، ص ۱۶۷.
  - (۴) فتاویٰ درمختار، کتاب الرهن، ج ۲، ص ۲۶۵.
  - (۵) فتاویٰ رد المحتار، ج ۴، ص ۱۹۱.
  - (۶) البقرہ، ۱۸۵.
  - (۷) بخاری شریف، کتاب العلم، ج ۱، ص ۲۲.
  - (۸) بحر الرائق.
  - (۹) کنز العمال شریف، ج ۶، ص ۲۳۸ مطبوعہ بیروت.
  - (۱۰) طور، ۲۱.
  - (۱۱) تنویر الابصار، بحوالہ الدر المختار، کتاب الرهن، ج ۲، ص ۲۶۶، مطبوعہ مجتہائی دہلی.
  - (۱۲) فتاویٰ درمختار، کتاب الرهن، ج ۲، ص ۲۶۶، مطبوعہ مجتہائی دہلی.
  - (۱۳) کنز العمال، ج ۶، ص ۲۳۸، مطبوعہ بیروت.
  - (۱۴) فتاویٰ شامی، کتاب القضاء، ج ۴، ص ۳۴۶.
  - (۱۵) فتاویٰ عالمگیری، ج ۵، ص ۴۳۲.
- ☆☆☆☆☆

## حلالہ کی مروجہ حیثیت اور مذہب

سوال:- میر احمد خان نے غصہ کی حالت میں اپنی مشکوٰۃ بیوی سے کہا اگر میری اجازت کے بغیر تم نے اپنے بھائی کے گھر قدم رکھا اس وقت میری طرف سے تم کو تین طلاق ہیں۔ اس بات کی اس طرح سے تاکید بھی کی کہ تم ایسا سمجھو کہ اپنے اس مردار خبیث بھائی کے گھر اگر گئی تو ابھی سے میں نے تم کو تین طلاق دی۔ اس واقعہ کے ایک سال بعد میر احمد خان کی مذکورہ بیوی کسی مجبوری کے تحت اپنے اس بھائی کے گھر چلی گئی۔ وہ اس گھر میں موجود تھی کہ اس کو اپنے شوہر کی قسم یاد آ گئی وہ گھبرا کر جلدی میں اس گھر سے نکل کر واپس اپنے گھر آئی لیکن اس کے خاوند کو اس کا علم نہ تھا۔ اس عورت نے قریبی مسجد کے امام سے دریافت کیا کہ مجھ سے ایسی غلطی ہو گئی ہے، اب طلاق ہوئی ہے یا نہیں تو امام مسجد نے اس کو مسئلہ بتا دیا کہ جب تو اپنے بھائی کے گھر داخل ہو گئی اسی وقت تین طلاقیں واقع ہوئیں اور تو اپنے خاوند پر حلالہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتی۔ عورت نے پوچھا کہ حلالہ کس طرح ہوگا؟ مولوی صاحب نے جواب دیا کہ حلالہ اس طرح ہوگا کہ تین ماہ عدت گزارنے کے بعد کسی مسلمان شخص کے ساتھ شرعی طور پر نکاح کرے گی اور اس دوسرے شوہر کے پاس ایک رات گزارے گی، وہ تیرے ساتھ باقاعدہ ہم بستری کرے گا اور دوسرے دن وہ تم کو طلاق دے گا۔ اس طلاق کے بعد تو تین ماہ تک عدت گزارے گی، عدت گزارنے کے بعد اپنے پہلے شوہر کے ساتھ جس سے تیرے بال بچے بھی موجود ہیں، نیا نکاح کرے گی۔ اس پریشان حال عورت نے اپنے خاوند سے ڈر کر یہ واقعہ پوشیدہ رکھا اور خفیہ طور پر ایسا با اعتماد شخص تلاش کرتی رہی۔

اسی اثنا میں اس کے خاوند کو واقعہ کا پتہ چلا وہ بھی بہت شرمندہ اور پریشان ہوا، کیوں کہ اس کے اس عورت سے تین بچے بھی ہیں گھر بھی آباد ہے۔ سخت پریشانی کے عالم میں میاں بیوی دونوں اس





امام مسجد کے پاس گئے جس نے اس عورت کو حلالہ کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ عورت نے کہا کہ میں نے اپنے خاوند سے پوشیدہ طور پر ایسے قابل اعتماد شخص کی بہت تلاش کی لیکن ایسا شخص ہم کو ابھی تک نہیں ملا جو نکاح کے بعد ایک رات گزار کر طلاق دے اس لیے تم پر ہم کو اعتماد ہے تم نیک بزرگ آدمی ہو ہمارے بچوں پر رحم کرو گے، ایک رات گزارنے کے بعد دوسرے دن طلاق دو گے۔ وہ اس کے لیے راضی ہوا، دو قابل اعتماد رشتہ داروں کی بطور گواہ موجودگی میں مولانا صاحب نے اس عورت کے ساتھ نکاح کیا۔ رات کو ہم بستر کی کرنے کے بعد دوسرے دن طلاق دینے سے انکار کر دیا اور طلاق کے عوض کچھ رقم کا مطالبہ کیا جس پر شوہر اول اور اس کی بیوی نے مبلغ 700 روپیہ اس کو دے دیا تب اس نے تین طلاقیں دیں۔ اس کے بعد تین ماہ کی عدت وہ عورت اپنے بھائی کے گھر اپنے پہلے خاوند کی اجازت کے ساتھ گزارنے کے بعد دوبارہ نکاح کر چکی ہے لیکن اس کے پیٹ میں حمل ہے۔ عورت کا کہنا ہے کہ یہ حمل امام کے عمل سے ہے، اس عمل سے قبل میرا سابقہ شوہر میرے قریب نہیں آیا تھا۔

اب پوچھنے کے قابل بات یہ ہے کہ آیا اس عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ کس کا ہے؟ اس کا نسب کس کا ہوگا؟ اس کا نان نفقہ، پرورش کس (باپ) کے ذمہ ہوگی؟ ہم نے مقامی علماء سے بہت پوچھا ہے کوئی کہتا ہے کہ موجودہ باپ کے ذمہ ہوگی کوئی کہتا ہے کہ حلالہ والا باپ پر ہوگی۔ یہ مسئلہ علاقہ کے معززین و دیندار لوگوں کے لیے پریشانی کا سبب بنا ہوا ہے۔ کوئی تسلی بخش فتویٰ ابھی تک ہم کو نہیں ملا۔

**السنائل.....** نیاز احمد، محلہ ماچھیاں ڈیرہ غازی خان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جواب:- مذکورہ عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ مذکورہ حلالہ کرنے والے امام کا ہے، اس کا نسب اس سے ثابت ہوگا لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ اس کا حلالہ والا عمل جائز تھا ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ حلالہ کے نام سے اس کا یہ عمل ایک قسم زنا و باعث لعنت ہے لیکن ثبوت نسب کے لیے ثبوت فراش کافی

ہے جو یہاں پر حاصل ہے۔ شوہر اول کا اس لیے نہیں ہو سکتا کہ اس کی اجازت کے بغیر اپنے بھائی کے گھر جاتے ہی عورت مغلطہ طلاق ہو کر عدت گزر جانے کے بعد اس کی فراش سے نکل چکی ہے۔ اگر اس کی عدت میں ہوتی تو یقیناً بچہ بھی اسی کا ہوتا لیکن بعد الطلاق عدت گزر جانے کی صورت میں جب فراش ہی شوہر ہی جو مدار نسب ہے تو اب ہونے والا بچہ کسی حال میں بھی اس کا نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ امام مذکور کا ان کو اس قسم کے حلالہ کا فتویٰ دینا، اس کے بعد خود اس پر عمل کرنا، رقم وصول کر کے طلاق دینا اور طلاق کے بعد شوہر اول کا اس کے ساتھ دوبارہ نکاح کرنا اور ان سب چیزوں کو شریعت کے حوالہ سے جائز سمجھنا خالصاً معصیت و گناہ اور اللہ تعالیٰ کے قہر و غضب کے مستحق ہونے کے مترادف ہے، خاص کر اس قسم کے حلالہ کو شرعی حکم اور مذہب حنفی کے طور پر مشہور کرنا بدترین جرم ہونے کے ساتھ اسلام پر انفرادی و مذہب حنفی پر جھوٹ ہے۔ اسلام میں تو حلالہ کے نام پر اس قسم کے زنا کے مرتکب ہونے والوں پر لعنت کی گئی ہے۔ صحاح ستہ کی مرفوع حدیث جس کو متعدد طریقوں کے ساتھ حضرت علی، جابر، ابن عبد اللہ، عقبہ ابن عامر، ابو ہریرہ، ابن عباس، عبد اللہ ابن مسعود جیسے جلیل القدر صحابہ کرام سے روایت کیا گیا ہے ان میں سے عقبہ ابن عامر ص سے ابن ماجہ شریف کی روایت کے الفاظ یہ ہیں:

”قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا أُخْبِرُكُمْ بِالتَّيْسِ الْمُسْتَعَارِ قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ هُوَ الْمُحْلِلُ لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمُحْلَلُ لَهُ“ (۱)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ انسانوں میں اُجرت پر لیے جانے والا سائڈ بکر محلیل ہے۔ اللہ نے محلیل و محلل دونوں پر لعنت کی ہے۔

حلالہ کے نام سے زمانہ جاہلیت کے اندر قبل از اسلام مروج بے غیرتی پر مبنی جس غلط رواج کو اس حدیث میں بانی اسلام رحمت عالم ﷺ نے باعث لعنت و ممنوع فی الاسلام قرار دیا ہے اسی کو علماء مؤ کے ہاتھوں اسلامی حکم کے طور پر مشہور کرنا مسلمانوں کی بد قسمتی نہیں تو اور کیا ہے؟ طلاق مغلطہ دینے والے شوہر کا باعث بن کر اپنی بیوی کا ایک رات یا کم و بیش مدت کے لیے دوسرے کے ساتھ حلالہ کے



نام سے نکاح کرانے کا جواز اسلام کے مزاج سے بہت دور ہے، یہی وجہ ہے کہ اہل اسلام میں اس قسم کے نکاح کے جواز کا قول کسی امام، مجتہد، مفسر نے نہیں کیا بلکہ اگر یہ عورت طلاق دینے والے شوہر کے بغیر اپنے طور پر کسی دوسرے شخص کے ساتھ حلالہ کی غرض سے نکاح کرے اور نکاح کے وقت جانین سے ایک جانب سے بھی نکاح و ہم بستری کے بعد طلاق کو شرط قرار دیا گیا تب بھی غلط و مکروہ اور باعث قہر و غضب عند اللہ و عند الرسول ہوگا۔ مذکورہ حدیث شریف کی تشریح کرتے ہوئے مرقاۃ شریف مشکوٰۃ میں لکھا ہے

”وَالْأَظْهَرُ بَطْلَانُهُ“ (۲) یعنی اس قسم نکاح کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

اس کے بعد لکھا ہے: ”قَالَ الشَّيْخُ فَإِنْ قُلْتَ مَا مَعْنَى لُعْنِهِمَا قُلْتَ مَعْنَى اللَّعْنِ عَلَى الْمُحْلِلِ لِأَنَّهُ تَكَحُّ عَلَى قَضِ الْفِرَاقِ وَالْبَيْكَاحِ شَرْعٌ لِلدَّوَامِ وَصَارَ كَالْبَيْتِ الْمُسْتَعَارِ وَاللَّعْنُ عَلَى الْمُحْلِلِ لِأَنَّهُ صَارَ سَبَبًا لِمُحِلِّ هَذَا الْبَيْكَاحِ وَالْمَرَادُ إِظْهَارُ خَسَاسَتِهِمَا لِأَنَّ الطَّعْنَ السَّيِّئَ يَنْفَرُ عَنْ فِعْلِهِمَا“

شرح شنی نے کہا اگر تم ان دونوں پر لعنت کئے جانے کی وجہ معلوم کرنا چاہتے ہو تو میں تمہیں بتاؤں گا وہ یہ ہے کہ حلالہ کے نام سے نکاح کرنے والے یعنی زوج ثانی (پر اس لیے لعنت کی گئی ہے کہ اس نے طلاق دینے کے ارادہ سے یہ نکاح کیا ہے حالانکہ نکاح مدت العمر کی غرض سے روا رکھا گیا ہے، یہ شخص ضرورت کے تحت مانگ کر لیا گیا ہے سانڈ بکرا کی طرح ہوا اور محلل لہ یعنی زوج اول پر لعنت کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس قسم بے غیرتی کا سبب بن گیا اور مقصد ان دونوں کی خاست مسلم معاشرہ پر ظاہر کرنا ہے اس لیے کہ بے غیرتی و بے مروتی سے محفوظ عزت و دار نفس اس پر عمل سے نفرت کرتے ہیں۔

فتاویٰ تاتاریخانیہ، جلد 3، صفحہ 608 میں ہے؛

”وَسَيَلَّ عَنْ ابْنِ أَحْمَدَ عَمَّنْ قَالَ لِأَمْرَيْنِهِ أَنْ فَعَلْتَ كَذَا فَانْتِ طَائِفٌ ثَلَاثًا ثُمَّ إِنَّهَا

فَعَلْتَ ذَلِكَ الْفِعْلَ وَلَمْ يَغْلَسِ الزَّوْجُ بِذَلِكَ وَمَضَى عَلَيْهَا ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ فَزَوَّجَتْ بِزَوْجٍ آخَرَ وَدَخَلَ بِهَا ثُمَّ طَلَّقَهَا وَمَضَتْ عَلَيْهَا ثَلَاثَةُ أَقْرَاءٍ ثُمَّ انْعَبَتِ الزَّوْجَ الْأَوَّلَ بِمَا صَنَعَتْ هَلْ تَحِلُّ لِلأَوَّلِ إِمَّا لَا؟ فَقَالَ إِنْ لَمْ يُصَدِّقْهَا الزَّوْجُ فَإِنَّهَا لَا تَحِلُّ لَهُ بِحَالٍ وَإِنْ صَدَّقَهَا فِي الزَّوْجِ الْآخَرَ وَالدَّخُولِ بِهَا وَغَيْرِ ذَلِكَ فَإِنَّهَا لَا تَحِلُّ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ مِنْ أَصْحَابِنَا وَتَحِلُّ عِنْدَ الْجُهَالِ مِنْ أَصْحَابِنَا“

حضرت امام ابن احمد سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے اپنی عورت کو کہا کہ اگر تو نے فلاں کام کیا تو تجھے تین طلاق ہیں پھر اس عورت نے وہ کام کر ڈالا لیکن اس کے خاوند کو اس کا علم نہ ہوا، اس عورت نے تین حیض عدت گزارنے کے بعد اپنے طور پر دوسرے شخص کے ساتھ نکاح کیا، نکاح کے بعد اس شخص نے اس کے ساتھ ہم بستری بھی کی، بعد ازاں اسے طلاق دی اور اس پر عدت کے تین حیض بھی گزر گئے، پھر اس نے اپنے پہلے والے خاوند کو صورت حال سے آگاہ کر کے نکاح کے لیے تیار کرنا چاہا۔ آیا یہ عورت اس کے لیے حلال ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس کا جواب دیتے ہوئے اس نے کہا کہ اگر خاوند اول نے اس کی ان باتوں کو تسلیم نہیں کیا تو کسی طرح بھی وہ اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتی اور اگر اس کی ان سب باتوں کو تسلیم کیا تب بھی ہمارے فقہاء کرام کے نزدیک اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتی جبکہ ہماری صفوں میں رہنے والے جاہلوں کے نزدیک حلال ہوگی۔

یہ کیا کیا جائے مسلمانوں کی بد قسمتی ہے کہ قرآن شریف کی سورۃ البقرہ، آیت 230 کے مبارک الفاظ ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ سے کچھ فہمی کی بنا پر غلط معنی و مطلب اخذ کر کے حلالہ کے نام سے اس قسم کی بے غیرتی کو اسلامی حکم کے طور پر رواج دیا جا رہا ہے حالانکہ قرآن شریف کی اس آیت کریمہ کا شرعی مقصد سلف صالحین کی تصریحات کے مطابق اس کے سوا کچھ اور نہیں



ہے کہ مغلط طلاق یافتہ عورت اس وقت تک اس قسم غلیظ و غیر مناسب طلاق دینے والے شخص کے لیے دوبارہ حلال نہیں ہو سکتی جب تک وہ از خود شرعی نکاح کے ساتھ دوسرے خاوند کے ہمراہ جائز نکاح و ہم بستری کرنے کے بعد اس کی وفات یا اس کے ساتھ بیاہ نہ ہونے پر باہر مجبوری طلاق وعدت کے مراحل سے نہیں گزرتی۔

اہل علم حضرات جانتے ہیں کہ شرعی نکاح تب ہو سکتا ہے کہ نکاح کرنے والے مرد و زن باہمی نکاح کرتے وقت مدت العریک دوسرے کے ساتھ زن و شوہر بن کر گزارنے کا عزم رکھتے ہوں ورنہ شرعی نکاح ہرگز نہیں کہلائے گا۔ اس باعث شرم عمل کا نکاح ہونا تو دور کی بات ہے نکاح حدیج اہل سنت و اہل تشیع کے مابین متنازعہ نکاح ہے بھی اس کو نہیں کہا جاسکتا اس لیے کہ خاوند کا اپنی بیوی کے ساتھ نکاح و ہم بستری ہونے کے لیے ایک رات کا دوسرا شوہر ڈھونڈ کر اس کے ساتھ نکاح کرانے کی بجائے غیرتی کو اہل سنت و اہل تشیع میں کسی ایک امام نے بھی روا نہیں سمجھا ہے۔ زندگی کے ہر مرحلہ، ہر قدم، ہر دم انسانوں کو مروت، شرافت، وقار و عزت اور خودداری و غیرت کی تعلیم دینے والی کتاب ہدایت (قرآن شریف) کی مذکورہ آیت کریمہ کے حوالہ سے شرافت انسانی کے منافی، غیرت ایمانی کے برخلاف اور عزت نفس کے برعکس حلالہ کے نام سے اس غیر اسلامی تبلیغ کو اسلام کا حصہ سمجھ کر مسلم معاشرہ میں گمراہی و بے غیرتی پھیلانے والوں کے شر سے سادہ لوح مسلمانوں کو اللہ ہی بچائے۔

### ایک شبہ کا ازالہ:-

پیش آمدہ مسئلہ میں نکاح حلالہ کو جائز کہہ کر اس پر عمل کا طریقہ بتانے والا پیش امام یا اس کے دیگر ہم مشرب نیم ملا دشمن ایمان کے مصداق حضرات کو یہ شبہ ضرور ہوا ہوگا کہ صحاح ستہ کی حدیث میں حضرت اُم المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے آیا ہے کہ ایک صحابی جس کا نام رفاعہ القرظی تھا، نے اپنی بیوی کو مغلط طلاق دی جس کے بعد اس عورت نے بطور حلالہ عبد الرحمن ابن زبیر کے ساتھ نکاح کیا تھا۔ اگر اس طریقہ سے حلالہ کا ارادی نکاح ناجائز و حرام ہوتا رسول اللہ ﷺ کے

زمانہ میں کیوں ہوتا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت اُم المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی روایت سے اس حدیث کا صحاح ستہ کی کتابوں میں موجود ہونا امر واقعی ہے لیکن ان حضرات کا اس سے یہ مطلب اخذ کرنا غلط بلکہ کتاب البطن کی پیداوار ہے۔ حقیقت کے ساتھ اس کج فہمی کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ اس حدیث کے ساتھ بھی وہی ظلم روا رکھا جا رہا ہے جو سورۃ بقرہ کی آیت نمبر 230 کے ساتھ روا رکھا گیا ہے، ماحل مسلمانوں کی بد قسمتی ہے کہ مذہبی اقتدار پر مسلط طبقہ علماء کے یہ حضرات پہلے اپنی من پسند کے مطابق ایک نظریہ و عندیہ اپنے ذہن میں قائم کر لیتے ہیں بعد ازاں قرآن و حدیث کو اسی کا تابع بنا کر ان پر منطبق کرتے ہیں جو سراسر ظلم و زیادتی ہے۔ پیش آمدہ مسئلہ کے اندر بھی یہی ہوا ہے ورنہ صحاح ستہ کی اس حدیث کے مطابق عبد الرحمن ابن زبیر اور اس کی بیوی کا کیس جب حضور اقدس ﷺ کی بارگاہ میں فیصلہ کے لیے پیش ہوا اور فریقین نے جو اپنا موقف پیش کیا اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کا نکاح ٹری، اسلامی اور موجد تھا نہ کہ بطور حلالہ، ورنہ اس کے خاوند کے یہ الفاظ ﴿تَكْذِبْتَ وَاللَّهُ يَارْسُوْلُ لِلَّهِ اَنْتَى لَا تَقْضُهَا نَفْضُ الْاَدِيمِ وَلَكِنَّهَا نَاشِئَةٌ تَرِيدُ اَنْ تَرْجِعَ اِلَى رِفَاعَةَ﴾ (بخاری شریف) کا معنی رکھتے ہیں اس لیے کہ محض ایک رات کی ملی جھگڑ والی عورت کو ناشزہ اور نافرمان کہنے کی کوئی ٹیڈی نہیں ہوتی، اس قسم کے الفاظ ہمیشہ مستقل نکاح والی بیوی کے متعلق استعمال کیے جاتے ہیں۔

مقام افسوس ہے کہ قرآن و حدیث کی تشریحات و تفصیلات کے حوالہ سے اسلامی ذخیرہ کتب و مراجع میں صحیح تعبیرات کی موجودگی میں اس قسم باعث شرم بگاڑ و تعبیر کو بطور شریعت مشہور کر کے مسلمانوں کو گمراہ کیا جا رہا ہے حالانکہ دینی مدارس میں پڑھائی جانے والی کتب فقہ کے ابواب الطلاق میں بھی حلالہ کے نام سے اس قسم کے میعادی نکاح و کرایہ کے آدمی کے ساتھ زن و شوہر شہدگی کو صراحتہ ناجائز و باطل بتایا گیا ہے، ہدایہ ہے:

”وَالْبَيْعَاتُ الْمُؤَقَّتُ بَاطِلٌ“ (۳) یعنی میعادی نکاح باطل ہے۔



اسی ہدایہ کتاب الطلاق صفحہ 94 پر سورۃ بقرہ کی آیت نمبر 230 سے متعلق تشریح کے طور پر موجود ہے:  
"خَتْنِي تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ يَكُونُ حَاكِمًا وَتَدْخُلُ بِهِنَّ يَطْلُقُهَا أَوْ يَمُوتُ عَنْهَا"  
آیت کریمہ کا مطلب یہ ہے کہ شریعت کے مطابق صحیح نکاح ہوا ہو اور اس کے بعد دخول بھی ہوا ہو، اس کے بعد زوج ثانی کی موت واقع ہوئی ہو یا اس نے طلاق دی ہو۔

ہدایہ و شرح وقایہ، کنز الدقائق وغیرہ کتب درسیہ کے علاوہ مذکورہ آیت کریمہ و حدیث کے تحت تقریباً تمام مفسرین کرام و محدثین عظام اور مفتیان اسلام نے یہی تشریح بیان کی ہوئی ہے جس کا قدر مشترک و خلاصہ یہ ہے کہ طلاق مغلطہ دینے والے شخص پر اس کی مطلقہ بیوی اس وقت تک دوبارہ نکاح کے لیے حلال نہیں ہو سکتی جب تک:

○ اس کی عدت نہ گزرے۔  
○ عدت گزرنے کے بعد جلدی یا بدیر چاہے سالہا کیوں نہ گزر جائیں دوسرے شخص کے ساتھ مستقل شرعی نکاح نہ کرے۔

○ نکاح کے بعد وہ خاوند اس کے ساتھ ہم بستر نہ ہو جائے۔  
○ بعد ازاں جلدی یا بدیر چاہے سالہا کیوں نہ گزر جائیں، وہ فوت ہو جائے یا کسی مجبوری کی بنا پر اپنی مرضی سے طلاق نہ دے۔

○ بعد الموت یا بعد الطلاق اس کی مقررہ عدت گزر نہ جائے۔  
تمام مکاتب فکر اہل اسلام کے نزدیک ان پانچوں شرائط کے پورا ہو جانے کے بعد جلد یا بدیر دونوں کا باہمی نکاح جائز ہو سکتا ہے بشرطیکہ ہر جانب سے نیت نیک ہو اور حقوق زوجیت کو نبھانے کی غالب اُمید ہو۔

### ایک شبہ کا ازالہ:-

حلالہ کے نام سے حرام کاری کی تعلیم دینے والے مذکور فی الاستفتاء جیسے حضرات کے ذہن

میں شاید یہ شبہ پیدا ہو جائے کہ حلالہ کا مروجہ طریقہ اگرچہ امام شافعی، امام احمد بن حنبل و امام مالک اور بھدین صحابہ کرام کے مذہب کے مطابق تو ناجائز و حرام ہے لیکن امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کے مذہب میں جائز ہے اس لیے کہ فقہ حنفی کی کتابوں میں لکھا ہوا موجود ہے جیسے ہدایہ میں ہے:  
"وَأَذِنُوا وَجْهًا بِشَرْطِ التَّحْلِيلِ فَلَا نِكَاحَ مَكْرُوهٌ" (۳)

جب دوسرا شخص زوج اول کے لیے حلال کرنے کی شرط پر اس کے ساتھ نکاح کرے تو یہ نکاح مکروہ ہوگا۔

اس عبارت سے مروجہ حلالہ کا جواز ثابت ہوتا ہے اس لیے کہ مکروہ کے اندر ایک پہلو جواز کا بھی ہو سکتا ہے اسی وجہ سے حنفی مذہب میں مروج حلالہ کو جائز سمجھا جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فقہ حنفی کی کتابوں میں موجود اس عبارت سے مذکورہ باعث شرم حلالہ کے جواز پر استدلال کرنا ایسا ہی مغالطہ ہے جیسے مذہب امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کے مطابق فقہ حنفی کی کتابوں میں موجود "وَيُكْرَهُ الْأَنْتِظَارُ فَإِنَّمَا" (فتاویٰ شامی، ج 1، ص 415) یعنی مسجد کے اندر نماز کے انتظار میں بیٹھے ہوئے مقتدیوں کو اقامت کے الفاظ کا حی علی الصلوٰۃ یا حی علی الفلاح پر پہنچنے تک کھڑے ہو کر انتظار کرنا مکروہ ہے بلکہ اقامت کرنے والے کا حی علی الصلوٰۃ تک پہنچنے تک کے لیے کھڑے ہو کر انتظار کرنے کی بجائے بیٹھ کر تکبیر کے الفاظ کو سننا لازم ہے جب تکبیر کہنے والا حی علی الصلوٰۃ کو پہنچ جائے تب سب کو کھڑے ہو کر جماعت کے لیے صفوں کو درست کر کے تکبیر تحریم باندھنا چاہئے اس مسئلہ پر امام ابوحنیفہ کے ساتھ امام ابو یوسف و امام محمد بھی متفق ہیں جبکہ دیگر مذاہب ثلاثہ کے اماموں کے اجتہاد کے مطابق اول سے آخر تک پورے الفاظ اقامت کو بیٹھ کر سننے کا حکم ہے۔ جیسے کہ امام عبد الوہاب شرعی کی المیزان الکبریٰ، جلد 1، صفحہ 193 اور امام ابو عبد اللہ محمد ابن عبد الرحمن الدمشقی کی رحمت الاممہ فی اختلاف الامم علیٰ هامش المیزان الکبریٰ، ج 1، ص 62..... افضہ الممعات شرح مشکوٰۃ، ج 1، ص 308..... فتاویٰ جامع الرموز، ج 1، ص 58..... فتاویٰ شامی، ج 1، ص 415.....



طحاوی علی مرقی الفلاح، ص 151..... مرقاۃ شرح مشکوٰۃ، ج 1، ص 435..... عمدۃ القاری شرح بخاری، ج 2، ص 686..... کنز الدقائق، شرح وقایہ، نور الایضاح، مالا بد منه وغیرہ جیسی سیکڑوں کتابوں میں لکھا ہوا موجود مذہب امام ابوحنیفہ کو محض اس لیے بگاڑا گیا ہے کہ فتاویٰ شامی، طحاوی اور عالمگیری وغیرہ میں جو لکھا ہوا ہے:

”ذَخَلَ الرَّجُلُ الْمَسْجِدَ عِنْدَ الْإِقَامَةِ يُكْرَهُ لَهُ الْإِنْتِظَارُ قَائِمًا وَلَكِنْ يُقْعَدُ ثُمَّ يَقُومُ إِذَا بَلَغَ الْمُؤَذِّنُ قَوْلَهُ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ“ (۵)

اقامت ہوتے وقت نمازی مسجد میں داخل ہوا تو کھڑے ہو کر انتظار کرنا اس کے لیے مکروہ ہے لیکن اس پر لازم ہے کہ بیٹھ کر تکبیر کو سنے اور جب اقامت کرنے والا حی علی الفلاح کو پہنچے تب نماز کے لیے کھڑا ہو جائے۔

اس عبارت میں لفظ مکروہ سے جواز کا پہلو پیدا کر کے رسول اللہ ﷺ کی متفقہ سنت کی جگہ بدعت کو رد کر دیا گیا حالانکہ یہ وہ سنت نبوی ہے جس پر رحمت عالم ﷺ نے ہمیشہ عمل کیا اور آپ ﷺ کے بعد خلفائے راشدین نے بھی پابندی کے ساتھ اس پر عمل کیا۔ حدیث کی کتاب موطا امام محمد صفحہ 89 پر حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا پابندی کے ساتھ اس سنت نبوی ﷺ پر عمل کرنے کو بیان کرنے کے بعد امام محمد نے فرمایا:

”يَنْبَغِي لِلْقَوْمِ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ حَتَّى عَلَى الْفَلَاحِ أَنْ يَقُومُوا إِلَى الصَّلَاةِ فَيُصَلُّوا وَيَسُورُوا الصُّفُوفَ وَيُحَادِّثُوا بَيْنَ الْمَنَاقِبِ فَإِذَا أَقَامَ الْمُؤَذِّنُ الصَّلَاةَ كَبَّرَ الْإِمَامُ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ“

مسجد میں بیٹھے ہوئے نمازیوں کو لازم ہے کہ جب مؤذن اقامت کہتے ہوئے حی علی الفلاح کو پہنچے تو یہ سب کھڑے ہو کر صفوں کو برابر کریں کندھوں کو کندھوں سے ملائیں، جب مؤذن قد قامت الصلوٰۃ کہے اس کے بعد امام تکبیر تحریمہ باندھے، یہی امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔

نتیجاً تکبیر شروع ہوتے ہی فوراً جماعت کے لیے کھڑے ہونے کو ناجائز و مکروہ جاننا چاروں مذاہب کا متفقہ مسئلہ ہے لیکن یہاں پر بھی وہی وہی فہم و ترویج بدعت کی مصیبت آڑے آئی۔ امام ابوحنیفہ کے مذہب کے مطابق مکروہ اور مکروہ کے الفاظ سے محض کتاب البطن کی خواہش اور من پسند کو مروج کرنے کے لیے جواز کا پہلو نکالا گیا اور چاروں مذاہب اہل سنت کے برخلاف غلط طریقہ کار کو بطور حنفی مذہب مشہور کیا گیا یہاں تک کہ مذہب امام ابوحنیفہ کے مقلد و پیروکار کہلانے والے بے علم قابل رحم مفتی و امامان مساجد اس متفقہ مسئلہ کے حوالہ سے مسنون فی المذہب کو مکروہ و ناجائز اور مکروہ فی المذہب کو مسنون فی المذہب تصور کر رہے ہیں۔ (فَالْحَىٰ اللَّهُ الْمُشْتَكِي)

ان حضرات کو اتنا بھی خیال نہیں آیا کہ مکروہ تحریمہ منہیات شرعیہ اور ناجائز کی اقسام میں سے ہے اس لیے کہ فقہاء اسلام و مجتہدین عظام کی تقسیم کے مطابق احکام مشروع فی الدین کے درج ذیل پانچ اقسام فرض، واجب، سنت مؤکدہ، سنت غیر مؤکدہ، مستحب کی طرح ہی احکام غیر مشروع فی الدین اور منوعات شرعیہ کی بھی پانچ اقسام ہیں۔ (۱) حرام (۲) مکروہ تحریم (۳) اسانت (۴) مکروہ تنزیہ (۵) خلاف اولیٰ۔ اور شریعت کی رُو سے جیسے مامور بہ کی مذکورہ اقسام میں سے کسی کو ترک کرنا یا ترک کرنے کا حکم دینا ناجائز و ناروا ہے چہ جائیکہ کسی مکروہ تحریم یا اسانت فی الدین کو بطور مذہب و مشروع فی الدین مروج کرنے کی اجازت دی جاسکے۔ (حاشا وکلا)

معدودے چند مواقع کے مستثنیات فی الاسلام کے سوا اس تصور کی شریعت مقدسہ میں قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے، لیکن اصل سبب زوال اُمت (دوہرے تصور اقتدار) پر پنا ہونے والی ناجائز حکومتوں کی نالائقی، لاعلمی، لاپرواہی اور بے اعتنائی کی وجہ سے مذہبی اقتدار پر مسلط طبقہ کے ہاتھوں دین اسلام کے نام پر کیا کچھ نہیں ہو رہا۔ (فَالْحَىٰ اللَّهُ الْمُشْتَكِي)

اسلامی حکومت یا خلافت علیٰ منہاج النبوة موجود نہ ہونے کی وجہ سے حکومتی کنٹرولر، اقتدار اعلیٰ کی طرف سے حدود اللہ کی پاسبانی اور خواہشات نفس کی نگرانی سے خود کو آزاد و خود مختار تصور کرنے کی



ہنا پر اب تک خدا جانے مذہبی اقتدار پر مسلط اس طبقہ کے ہاتھوں کتنے ناجائز فی الاسلام کو جائز اور کتنے جائز فی الاسلام کو ناجائز و حرام قرار دیا جا چکا ہے، ورنہ زیر نظر مسئلہ میں ”وَإِذَا تَزَوَّجَهَا بِشَرْطِ التَّحْلِيلِ فَالْيَسَّ كَاحْ مَكْرُوهٌ“ جیسی عبارات میں مکروہ لفظ سے جواز کا پہلو ڈالنا سائڈ سے دودھ حاصل کرنے کے مترادف ہے لہذا ہمارے معاشرہ کے اس بزرگ طبقہ کو انتظار کرنا چاہئے، جب اونٹ دودھ دینے لگے گا مکروہ بھی مأمور بہ فی الاسلام کے زمرہ میں شامل ہو کر جواز کا فائدہ دے سکے گا۔ اس قسم کی ذہنی و فکری مغالطات و لغزشوں سے بچنے کے لیے سلف و صالحین نے قرآن و حدیث کے صحیح عقائد تک رسائی کی نیت سے علوم آلہ (صرف، نحو، بلاغت، اصول، منطق، معقول وغیرہ) کی تعلیم کو واجبات اسلامیہ کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔ ان علوم کو سمجھے بغیر معاد طریقہ سے قال اللہ وقال الرسول کے واقعی مقاصد تک رسائی ناممکن ہے، یہی وجہ ہے کہ ان حضرات کا مکروہ شرعی کو جائز شرعی قرار دینا ایسا ہی ناجائز و ناروا اور غیر معقول ہے جیسے انسان کو جسم مطلق مثلاً پتھر قرار دے کر انسان کے بجائے پتھر کے احکام اس پر لاگو کرنا غلط و نامعقول ہے اس لیے کہ جیسے مفہوم حیوان ایک جنس ہے جس کے تحت انسان جیسے ہزاروں لاکھوں انواع متباہتہ موجود ہیں۔ اسی طرح مفہوم جسم مطلق بھی ایک جنس ہے جس کے تحت بطور مثال چٹان، زمر، لاجورد، لعل بدخشان جیسے انواع کثیرہ ہیں۔ جس طرح ان اجناس کے ماتحت مندرج انواع میں کوئی ایک قسم بھی دوسرے جنس یعنی مخالف جنس کے تحت شمار نہیں ہو سکتی یعنی اسی طرح مأمور بہ فی الاسلام کی کوئی ایک قسم منہی عنہ فی الاسلام کے تحت شمار ہو سکتی ہے نہ منہی عنہ فی الاسلام کی کوئی ایک قسم مأمور بہ فی الاسلام کے زمرہ میں داخل ہو سکتی ہے اس لیے کہ مأمور بہ فی الاسلام اپنے مفہوم کے لحاظ سے ایک جنس ہے جس کے تحت فرض سے لے کر مستحب تک مذکورہ پانچ انواع و اقسام ہیں، جن میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے سے جدا ہے۔ اسی طرح منہی عنہ فی الاسلام بھی اپنے مفہوم کے لحاظ سے ایک جنس ہے جس کے تحت حرام سے لے کر خلاف اولیٰ تک مذکورہ پانچ اقسام ہیں۔ جیسے مأمور بہ فی الاسلام کی کوئی ایک قسم بھی مخالف جنس کے تحت شامل نہیں ہو سکتی اسی طرح منہی

عنہ فی الاسلام کی مذکورہ اقسام و انواع میں سے بھی کوئی قسم مأمور بہ فی الاسلام کے مفہوم کے تحت داخل نہیں ہو سکتی۔ احکام شرعیہ کی مذکورہ دس اقسام کو بلکہ بشمول مباح گیارہ اقام فقہیہ کو جن کو قرآن و حدیث میں حدود اللہ سے تعبیر کیا گیا ہے، سمجھنا اگر چہ آسان ہے لیکن ان سے متعلق علم چونکہ فکری و فکری ہے لہذا بغیر (علم) منطق و معقول کے لغزش ہو سکتی ہے جس سے بچنے کے لیے منطق و معقول کی اشد ضرورت ہے، جس کے بغیر احکام فقہیہ کو فضاء شریعت کے مطابق سمجھنے کی بجائے مغالطہ ہو سکتا ہے جیسے فقہاء احناف کی کتابوں میں مکروہ کو از قبیلہ جائز قرار دینے والے حضرات کو ہوا ہے۔

پیش نظر استفتاء میں مذکورہ حلالہ کنندہ امام اور اس کے ہم خیال حضرات پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے، اس لیے کہ مذکورہ آیت کریمہ و حدیث کے سلسلہ تفاسیر و شروح میں بھی اس قسم حیاء سوز، باعث ذلت حلالہ کو جائز نہیں سمجھا گیا ہے اور کس طرح جائز سمجھا جاتا جبکہ نبی اکرم رحمت عالم ﷺ نے ان جیسوں پر لعنت بھیجی ہے، صحابہ کرام و خلفاء راشدین نے اسے زنا سے تعبیر کیا ہے جیسے امام جلال الدین القاسمی الشافعی نے اپنی تفسیر محاسن التاویل، ج 3 کے صفحہ 252 پر..... مفسر ابن کثیر نے تفسیر ابن کثیر، جلد 1، صفحہ 279 پر اور تفسیر روح المعانی، ج 2، ص 142 پر بشمول خلفاء راشدین صحابہ کرام رضی اللہ عنہما سے اسے زنا سے تعبیر کرنے کا فتویٰ بیان کیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جب اس قسم حلالہ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ اس حلالہ کو ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں زنا سمجھتے تھے۔ حضرت عرص ابن خطاب کا اعلان بھی اس سلسلہ میں مشہور ہے کہ انہوں نے اپنے دور خلافت میں اس قسم حلالہ کرنے والوں کے متعلق اعلان فرمایا تھا کہ جب کوئی ایسا قبیح عمل ہوا تو تحلیل و تحلل نہ دونوں کو رجم کروں گا۔ حضرت عثمان ص ابن عفان کے دور خلافت میں بھی ایسا کیس ان کے سامنے پیش ہونے پر انہوں نے اسے زنا قرار دے کر فوراً ان کی جدائی کا حکم دیا۔ اس قسم کے کافی سے زیادہ واقعات کو بیان کرنے کے بعد تفسیر محاسن التاویل میں فرمایا:

”وَبِالْجُمْلَةِ فَالتَّحْلِيلُ غَيْرُ جَائِزٍ فِي الشَّرْعِ وَلَوْ كَانَ جَائِزًا لَمْ يُلْعَنَ فَاعِلُهُ“









كُفْرًا بِشَرْطِ التَّحْلِيلِ“ یعنی زوج اول کے لیے حلال کرنے کو صراحتاً شرط لگانے کی صورت میں نکاح مکروہ تحریم ہوتا ہے۔ کی تشریح کرتے ہوئے شارح مصطفیٰ طائی نے کہا ہے:

”وَكُفْرُهُ النِّكَاحُ تَحْرِيمًا بِشَرْطِ التَّحْلِيلِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْزَوْجَكَ عَلَيَّ أَنْ أُحِلَّكَ لِلْأَوَّلِ وَإِنْ خَلَّتْ لِلْأَوَّلِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِحْصَةِ النِّكَاحِ وَبَطْلَانِ الشَّرْطِ“

اسی طرح ہدایہ کی متن میں ظاہر الروایت کے ان الفاظ ”وَإِذَا تَزَوَّجَهَا بِشَرْطِ التَّحْلِيلِ فَلِلنِّكَاحِ مَكْرُوهٌ“، یعنی صراحتاً تحلیل کی شرط مقرر کرنے کی صورت میں نکاح مکروہ تحریم ہے۔ کی تشریح کرتے ہوئے صاحب ہدایہ نے لکھا ہے:

”لَقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمُحَلَّلَ لَهُ وَهَذَا هُوَ مَحْمَلُهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ مَا وَطَّئَهَا خَلَّتْ لِلْأَوَّلِ لِيُجُودَ الدَّخُولُ فِي نِكَاحٍ صَحِيحٍ إِذَا النِّكَاحُ لَا يَتَطَلَّلُ بِالشَّرْطِ“

تحلیل کو شرط ٹھہرا کر نکاح کے مکروہ تحریم ہونے پر دلیل رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے جس میں محل محل لہ دونوں پر لعنت کی گئی ہے اور اس حدیث کا مصداق مجمل یہی نکاح ہے اور اس مکروہ تحریم والے نکاح کے بعد ہمبستری کر کے طلاق دینے کی صورت میں وہ عورت اپنے سابق شوہر کے لیے حلال ہوگی بسبب پائے جانے دخول کا نکاح صحیح کے بعد اس لیے کہ نکاح شرط فاسد کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا۔

شرح عنایہ وفتح القدیر وغیرہ سب نے ہدایہ کے اس استدلال کو بحال رکھ کر اسی کی توضیح کی ہے، شرح ہدایہ کے علاوہ دیگر کتب فتاویٰ کا بھی یہی حال ہے۔ ان سب کا لب لباب یہی ہے کہ تحلیل کو ظاہر اُشْرط قرار دے کر نکاح کے بعد دخول اور بعد الدخول طلاق وعدت کے بعد وہ عورت زوج اول پر اس لیے حلال ہو سکتی ہے کہ نکاح شرط فاسدہ کی وجہ سے فاسد ہونے والے عقود کے زمرہ میں نہیں ہے بلکہ شرط فاسد خود باطل ہونے پر اصل نکاح صحیح ہوتا ہے لہذا دخول وطلاق، نکاح صحیح کے بعد ہونے کی بنا



پراس عورت کا زوج اول کے لیے حلال ہونا درست ہے جیسے بحر الرائق، تبیین الحقائق، فتاویٰ درمختار و ثامی وغیرہ میں لکھا ہوا موجود ہے لیکن حضرت امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کے مطابق نکاح بشرط التحلیل کے ناجائز و مکروہ تحریم ہونے سے متعلق تو اترا ثابت شدہ اس عبارت کی مذکورہ شروع و توضیحات کو سامنے رکھ کر اسلاف کی عبارات کو الفاظ قرآن کی طرح محفوظ و معصوم عن الخطاء و السہو تصور کرنے اور اسلاف پرستی کی اندھی تقلید کے خول سے ماوراء اسلامی احکام کو من حیث الاسلام سمجھنے کے درپے حق بین حق شناس حضرات کے لیے درج ذیل باتیں قابل غور ہیں:

پہلی بات:- نکاح بشرط التحلیل کو قطعاً و جزماً مکروہ تحریم قرار دینے کے بعد ”فَإِنْ طَلَّقَهَا“ کہنے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟ جبکہ مکروہ تحریم والا نکاح فاسد ہوتا ہے اور نکاح فاسد کے بعد طلاق نہیں ہوتی بلکہ محض تہارکہ و جدائی لازم ہوتی ہے۔ جیسا کہ فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے:

”وَالْمُتَارَكَةُ فِي النِّكَاحِ الْفَاسِدِ لَا يَتَحَقَّقُ بِعَدَمِ مَجْنَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِلَى صَاحِبِهِ وَإِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بِالْقَوْلِ بِأَنْ يَقُولَ الزَّوْجُ مِثْلًا تَرَكَكَ، تَرَكَتُهَا، خَلَّيْتُ سَبِيلَكَ، خَلَّيْتُ سَبِيلَهَا“ (۱)

دوسری بات:- مذکورہ نکاح کو مکروہ تحریم و موجب لعن اور باعث عذاب قرار دینے کے باوجود حلت یا ”وَإِنْ حَلَّتْ تَحِلُّ تَكُونُ حَلَالًا“ جیسے الفاظ میں اس موجب لعن مکروہ تحریم والے نکاح مع الدخول کو حلال ہونے کا سبب قرار دینا کس طرح درست ہو سکتا ہے؟ حالانکہ زوج اول کے لیے حلال ہونے کا سبب باجماع الائمہ نکاح صحیح مع الدخول ہے یعنی آیت کریمہ ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ میں کراہت و فساد سے محفوظ صحیح نکاح مراد ہونے پر اجماع منعقد ہے، لہذا ان عبارات میں مکروہ تحریم والا فاسد نکاح مع الدخول کو زوج اول کے لیے سبب تحلیل قرار دینا ناقابل فہم ہونے کے ساتھ باعث تعجب بھی ہے۔

تیسری بات:- نکاح کو فاسد و مکروہ قرار دینے کے بعد ”حلت للزوج الاول“ کے لیے بطور دلیل





(لوجود الدخول فی نکاح صحیح) کہنا کیونکر درست ہو سکتا ہے؟ کیا یہ دونوں متضاد نہیں ہیں؟ چوتھی بات:- اس ظاہر الفساد نکاح کو صحیح ثابت کرنے کے لیے یہ کہنا کہ شرط فاسد یہاں پر ایسے مشروط (نکاح) کو فاسد کرنے کی بجائے خود باطل و ناقابل اعتبار اور غیر موثر ہے، کیا جواز رکھتا ہے؟ کیا اس کی ایسی مثال نہیں ہے جیسے کوئی شخص یہ کہے کہ لباس کو نجاست لگنے کی وجہ سے لباس نجس ہو چکا ہے لیکن نجاست و لگندگی چونکہ خود باطل و فاسد ہے لہذا وہ نجس لباس پاک ہے؟ یا یہ کہے کہ لباس کو الٹا پہننے کی وجہ سے وہ بدن پر بد نما لگتا ہے لیکن یہ عمل چونکہ بجائے خود غلط ہے لہذا بد نما لگنے کی بجائے خوش نما لگتا ہے۔

الغرض نکاح بشرط تحلیل کے عدم جواز و کراہت تحریم پر بشمول امام ابو حنیفہ عہد صحابہ سے لے کر جمہور ائمہ مجتہدین تک سب کا اتفاق و اجتماع منقول ہونے کے بعد کنز الدقائق، شرح وقایہ ہدایہ، تنویر الابصار وغیرہ میں ”فَإِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ مَا وَطَّئَهَا خَلَّتْ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ“ جیسی عبارات اور اس کی توجیہ و صحت پر استدلال کرتے ہوئے فتح القدیر، عنائیہ، درمختار، فتاویٰ شامی، بحر الرائق وغیرہ شروح و فتاویٰ کا اس موجب لعن و باعث عقاب عمل کو صحیح قرار دینا نہ صرف جمع بین الفدین کا قول کرنا ہے بلکہ جمع بین الاضداد ہے جس وجہ سے حضرت امام ابو حنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کے بے داغ مذہب پر مذکورہ نکاح کے حوالہ سے شکوک و شبہات کا پیدا ہونا ایک فطری امر تھا جس کا احساس ہر صاحب علم کو ہونا چاہئے، یہی وجہ ہے کہ امام ابو یوسف رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ نے ان تمام متون و شروح اور فتاویٰ کے برخلاف نکاح بشرط تحلیل کو امام ابو حنیفہ کے عین مطابق مکروہ تحریم و فاسد قرار دیتے ہوئے ”فَإِنْ طَلَّقَهَا بَعْدَ مَا وَطَّئَهَا خَلَّتْ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ“ کے خلاف فتویٰ دیتے ہوئے عدم حلت کا قول کیا ہے۔ اسی طرح امام علاؤ الدین الکاسانی الحنفی المتوفی 587ھ نے بھی البدائع والصنائع میں ان الجھنوں سے بچتے ہوئے ظاہر الروایت کے ان باعث تردد الفاظ کا ذکر ہی نہیں کیا۔ ملا علی قاری الحنفی نے بھی مرقات شرح مشکوٰۃ میں ”وَالَا ظَهَرَ بِطْلَانِهِ“ کہہ کر ان جھنوں سے بچایا ہے لہذا ہم سمجھتے ہیں کہ اس چوتھی صورت میں حضرت امام ابو حنیفہ کا مذہب بھی وہی ہے جو جمہور ائمہ مجتہدین کا ہے اس لیے کہ اس



مورت میں نکاح کا مکروہ تحریم و فاسد ہونے کا قول ان سے تو اترا ثابت ہے جو ان شرح و اصحاب فتاویٰ حضرات کے نزدیک بھی مسلم ہے لہذا مشہور اصول ”خُلْدُ مَا صَفَا وَدَعَا مَا كَدَرَ“ پر عمل کرنا سب سے بہتر ہوگا۔

پانچویں بات:- بوقت نکاح عورت صراحۃً تحلیل للزوج الاول کی شرط لگائے جبکہ مرد کی طرف سے مکمل خاموشی ہو، اس صورت کو امام علاؤ الدین الکاسانی نے البدائع والصنائع میں مابین الاحناف اختلافی ظاہر کیا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں؛

”وَكَانَ الشَّرْطُ مِنْهَا فَهَوَ نِكَاحُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَزَفَرٍ وَتَحِلُّ لِلأَوَّلِ وَيَكْرَهُ لِلثَّانِي وَالْأَوَّلِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ النِّكَاحُ الثَّانِي فَاسِدٌ وَإِنْ وَطَّئَهَا تَحِلُّ لِلأَوَّلِ وَقَالَ مُحَمَّدٌ النِّكَاحُ الثَّانِي صَحِيحٌ وَلَا تَحِلُّ لِلأَوَّلِ“ (۸)

تحلیل کی شرط عورت کی طرف سے ہو تو امام ابو حنیفہ و امام زفر کے نزدیک نکاح صحیح ہوگا اور شوہر اول کے لیے حلال ہو سکتی ہے اور اول و ثانی یعنی محل و محل لہ کے حق میں یہ نکاح مکروہ تحریم ہوگا اور امام ابو یوسف نے کہا کہ نکاح ثانی فاسد ہے اگر اس کے ساتھ ہم بستری کرے تو اول کے لیے وہ عورت حلال نہیں ہو سکتی اور امام محمد نے کہا کہ نکاح ثانی صحیح ہے لیکن اس سے شوہر اول کے لیے عورت حلال نہیں ہو سکتی۔

فتاویٰ بدائع صانع کا یہ قول کہ اس صورت میں نکاح صحیح ہونے کے باوجود زوج ثانی و اول یعنی بالترتیب محل و محل لہ کے لیے مکروہ تحریم ہونے کی واحد وجہ یہی ہے کہ وہ دونوں اس نکاح کی وجہ سے موجب لعن و مصداق حدیث لعن قرار پارہے ہیں جس وجہ سے انہیں مستحق لعن قرار دیا گیا ہے اسے صحیح، غیر مکروہ اور سبب تحلیل کہنا باعث تعجب نہ ہوگا تو اور کیا ہوگا لہذا حضرت امام علاؤ الدین الکاسانی کی اس عبارت کا صحیح مقصد ہمارے نزدیک یہ ہے کہ یہ کوئی مستقل صورت نہیں ہے بلکہ حلالہ کے حوالہ سے نکاح کی مذکورہ چوتھی قسم کی تین صورتوں میں سے ایک صورت کے حکم کو بیان کیا گیا ہے اس لیے کہ



بوقت نکاح جائین کی طرف سے تحلیل کو صراحۃً شرط قرار دیا جائے گا یا صرف مرد کی جانب سے یا صرف عورت کی جانب سے۔ جمہور فقہاء احناف نے ان تینوں صورتوں کا ایک ہی حکم (مکروہ تحریم) بیان کر کے ہر ایک کو موجب لعن اور ہر صورت کے نکاح کو فاسد قرار دینے کے بعد شرط فاسد کو باطل کہہ کر اصل نکاح پر صحت کا حکم کر کے اسے زوج اول کے لیے تحلیل کا جائز سبب کہہ کر شکوک و شبہات پیدا ہونے کا سامان بنا دیا تھا جس سے بچنے کے لیے انہوں نے جمہور احناف کے انداز بیان سے برعکس اس ایک صورت کو جدا کر کے اس کا حکم بیان کر دیا جو پہلی دو کے خلاف ہے۔ حدایہ میں جمہور احناف کے انداز بیان کے تحت فقہ حنفی کے تینوں اماموں کے باہمی اختلاف کو بیان کرنے کی طرح البدائع والصنائع کے اس مقام پر بھی ان تینوں کے اسی اختلاف کو نقل کرنا اس بات کا غماز ہے کہ انہوں نے مذکورہ چوتھی قسم کے تحت مندرج اس خاص صورت کے حکم کو ہی بیان کیا ہے۔ البدائع والصنائع پر جمہور احناف کے انداز بیان پر پیدا ہونے والے شکوک و شبہات اگرچہ وارد نہیں ہوتے لیکن پھر بھی اس خاص صورت کے نکاح کو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے حوالے سے جائز قرار دینے کے بعد اسے زوج ثانی اور اول کے حق میں مکروہ تحریم قرار دیا۔

چھٹی بات:- حلالہ کے نام پر نکاح کرتے وقت جائین زبان سے کوئی مدت یا شرط صراحۃً مقرر نہ کریں بلکہ بظاہر ایجاب و قبول، مہر گواہ وغیرہ تمام لوازمات مناسبات شریعت کے مطابق درست ہوں لیکن فریقین کے دل میں ایک رات یا دورات یا کم و بیش کی مدت مقرر مراد ہو یعنی کہ وہ اس نکاح کو زوج اول کے لیے حلالہ کا ذریعہ سمجھا اسی کی نیت دل میں لیے ہوئے نکاح کریں۔

ساتویں بات:- نکاح کے وقت فقط مرد کی جانب سے خاموش نیت حلالہ موجود ہو جبکہ عورت کی جانب سے صراحۃً زوج اول کے لیے تحلیل شرط ہو۔

یہی دو صورتیں یعنی نمبر 16 اور نمبر 7 فقہاء کرام کے مابین متنازعہ ہیں۔ حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ ان دونوں کو باوجود کراہت طبعی کے جائز کہتے ہیں جبکہ باقی تمام ائمہ اور جمہور فقہاء کرام ان

کو بھی سائبہ صورتوں کی طرح ہی ناجائز و مکروہ تحریم کہتے ہیں جس پر وہ محلل و محللہ پر لعنت بیان کرنے والی حدیث اور حضرت عمر و حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما وغیرہ مجتہدین صحابہ کے فتوؤں سے استدلال کرتے ہیں۔

### ایک شبہ کا ازالہ:-

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب میں حلالہ کے نام سے نکاح کی مذکورہ صورتیں لیکن جائز ہو سکتی ہیں جبکہ عاقدین کی نیت میں یہ نکاح ایک رات یا خاص وقت تک کے لیے ہے۔ نیز مہربہ حلالہ کرنے والوں کے عرف میں بھی محض ایک رات کی مدت معروف و معلوم ہے اور ”معروف لمساہین الناس“ صراحتاً ذکر کی گئی شرط کی طرح ہی ہوتا ہے اسی وجہ سے بلا اختلاف تمام فقہاء کہتے ہیں ”المعروف كالمشروط“۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرین قیاس اگرچہ یہی ہے کہ یہ صورتیں بھی پہلی صورتوں کی طرح ناجائز و فاسد ہیں لیکن حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی باریک بین نگاہ نے دیکھا ہے کہ یہاں پر بظاہر عقد نکاح کے منافی کوئی شرط موجود نہیں ہے اور صحت نکاح کے لیے ضروری تمام رکن و شرائط موجود بائے جاتے ہیں اور جملہ عقود پر صحت کا حکم کئے جانے کا دار و مدار باطنی نیتوں پر نہیں بلکہ ظاہری حالات پہنچتا ہے لہذا مزاج اسلام کے منافی نفس پرستوں کے ہاتھوں جنم پانے والا ناجائز عرف عقد نکاح کی صحت پر غالب و قوی اور قابل اعتبار نہیں ہو سکتا۔

نیز اسلام عزت نفس کو مجروح کئے بغیر مسلمانوں کی پوشیدہ کمزوریوں پر پردہ ڈالنے کے حق میں ہے جس کا تقاضا یہی ہے کہ یہاں پر عاقدین کے دلوں میں صحت نکاح کے منافی عزائم کو ظاہری اسباب صحت کے مقابلہ میں کالعدم قرار دے۔ نیز ﴿لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمُحْلَلَةَ﴾ (الحديث) میں محلل و محللہ کے لغوی معنوں کے تقاضوں کو بھی پورا کیا جائے۔

لیکن پانچ صورتیں چونکہ بالاجماع حرام و ناقابل صحت ہیں جس وجہ سے ان کے معنوں پر عمل نہیں ہو سکتا





### حاصل بحث کے نتائج یہ ہیں کہ:-

لیکن ان صورتوں میں بظاہر صحت نکاح یا صحت حلت کے منافی کوئی شرط موجود نہیں ہے لہذا اس مسئلہ پر بحث پر بھی عمل ہونا چاہئے ہے جس بنا پر عدم صحت نکاح پر صحت نکاح کا پہلو غالب علی السبیل اظہر ہو۔

اول:- پہلی پانچ صورتوں میں عدم صحت نکاح متفقہ و اجتماعی ہے جبکہ آخری دو صورتیں متنازعہ فیما بین الامام ابی حنیفہ و الجہور ہونے، نیز الحلل والحلل لہ کے معنوں کا علت جواز ہونے کے احتمال کی بنیاد پر اختلاف کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب میں جائز ہے لیکن جہور کے نزدیک پہلے کی طرح ہی ناجائز ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مطابق ان دو صورتوں میں صحت نکاح کا گمان رائج اور عدم صحت کا مرجوح ہے جبکہ جہور کے مطابق اس کے برعکس ہونا چاہئے۔

**نوٹ:-** امام ابوحنیفہ کے مطابق صورت مسئلہ میں نکاح کی جانب صحت کا رائج ہونے پر توقف کی گئی ہے۔ کتب نکاح میں دیگر مسائل اختلافیہ کی طرح اس کا منقول ہونا ہی دلیل ہے لیکن جہور کی طرف سے عدم صحت نکاح کے رائج ہونے پر کوئی دلیل صراحۃً ہم کو نہیں ملی اس لیے کہ اس جانب سے مذکورہ آیت کریمہ وحدیث کی تشریح کرتے ہوئے سب نے زیر نظر مسئلہ کی ان دونوں متنازعہ صورتوں کی حرمت و عدم جواز کو ہی اول صورتوں کی طرح صیغہ جزم و یقین کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن اجتہاد یا حدس اور علت جواز کی عقلی گنجائش ہونے کا تقاضا یہی ہے کہ ان کے نزدیک بھی عدم صحت یقینی ہونے کی بجائے ظنی ہونا چاہئے۔

نیز ”لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمُحْلِلَةَ“ والی حدیث میں جس محلل پر لعنت کی گئی ہے وہ ایسا عام نہیں جو محلل کے تمام افراد کو شامل ہو بلکہ عام مخصوص البعض ہے اس لیے کہ وہ محلل جس نے بغیر نیت طلاق یا بغیر شرط طلاق کے اس مغلطہ طلاق والی عورت کے ساتھ مستقل بیوی بنا کر رکھنے کی نیت سے نکاح کیا ہو

لیکن بعد ازاں نباہ نہ ہونے کی وجہ سے طلاق دی یا فوت ہوا اس کے بعد یہ عورت اپنے سابق شوہر کے لیے حلال ہو سکتی ہے کہ اگر وہ دونوں نکاح کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں اس طرح سے فوت ہو نیوالا طلاق



لیکن مالہ دوسرا شوہر جائز طریقے سے محلل قرار پاتا ہے جس کا اس محلل کے حکم میں شامل نہ ہونے پر فقہاء کرام کا اجماع ہے جس پر لعنت کی گئی ہے اور آیت کریمہ ﴿حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ ایسی ہی مستقل نکاح و محلل مراد ہے۔ لہذا اس متفقہ صورت پر جائز فرد محلل کے ماسوا باقی جتنے افراد ہو سکتے ہیں وہ سب عام مخصوص البعض کے افراد ہونے کی وجہ سے قطعیت و یقین کے درجہ امام ابی حنیفہ و الجہور ہونے، نیز الحلل والحلل لہ کے معنوں کا علت جواز ہونے کے احتمال کی بنیاد پر اختلاف کی بنا پر امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب میں جائز ہے لیکن جہور کے نزدیک پہلے کی طرح ہی ناجائز ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مطابق ان دو صورتوں میں صحت نکاح کا گمان رائج اور عدم صحت کا مرجوح ہے جبکہ جہور کے مطابق اس کے برعکس ہونا چاہئے۔

**نوٹ:-** امام ابوحنیفہ کے مطابق صورت مسئلہ میں نکاح کی جانب صحت کا رائج ہونے پر توقف کی گئی ہے۔ کتب نکاح میں دیگر مسائل اختلافیہ کی طرح اس کا منقول ہونا ہی دلیل ہے لیکن جہور کی طرف سے عدم صحت نکاح کے رائج ہونے پر کوئی دلیل صراحۃً ہم کو نہیں ملی اس لیے کہ اس جانب سے مذکورہ آیت کریمہ وحدیث کی تشریح کرتے ہوئے سب نے زیر نظر مسئلہ کی ان دونوں متنازعہ صورتوں کی حرمت و عدم جواز کو ہی اول صورتوں کی طرح صیغہ جزم و یقین کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن اجتہاد یا حدس اور علت جواز کی عقلی گنجائش ہونے کا تقاضا یہی ہے کہ ان کے نزدیک بھی عدم صحت یقینی ہونے کی بجائے ظنی ہونا چاہئے۔

نیز ”لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمُحْلِلَةَ“ والی حدیث میں جس محلل پر لعنت کی گئی ہے وہ ایسا عام نہیں جو محلل کے تمام افراد کو شامل ہو بلکہ عام مخصوص البعض ہے اس لیے کہ وہ محلل جس نے بغیر نیت طلاق یا بغیر شرط طلاق کے اس مغلطہ طلاق والی عورت کے ساتھ مستقل بیوی بنا کر رکھنے کی نیت سے نکاح کیا ہو

لیکن بعد ازاں نباہ نہ ہونے کی وجہ سے طلاق دی یا فوت ہوا اس کے بعد یہ عورت اپنے سابق شوہر کے لیے حلال ہو سکتی ہے کہ اگر وہ دونوں نکاح کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں اس طرح سے فوت ہو نیوالا طلاق



اس بحث کو ختم کرنے سے پہلے آج کل کے مروجہ حلالہ کے ناجائز ہونے پر متعدد کتب حدیث میں موجود ان احادیث کا ترجمہ بغرض اختصار یہاں پر پیش کرنا مناسب سمجھتا ہوں جن کو حافظ ابن کثیر وغیرہ مفسرین نے اپنی تفسیروں میں یکجا ذکر کیا ہے تاکہ حدیث کی روشنی میں بھی مسئلہ بے غبار ہو جائے۔

○ حضرت عبداللہ ابن مسعود ص سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے واشمہ مستوشہ اور واصلہ مستوصلہ اور محلل و محللہ اور سودکھانے اور کھلانے والوں پر لعنت کی ہے۔ (۹)

○ حضرت علی کرم اللہ وجہہ الکریم ص سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سودکھانے اور کھلانے والوں، اس پر گواہ بننے والوں اور اس کی کتابت کرنے والوں اور خوبصورتی کی غرض سے چہروں کو رنگنے والیوں اور زکوۃ نہ دینے والوں اور محلل اور محللہ پر لعنت کی ہے۔ (۱۰)

○ حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے محلل اور محللہ پر لعنت کی ہے۔

○ حضرت عقبہ ص ابن عامر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ کیا میں تمہیں سائڈ بکرانہ بتاؤں؟ صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ ضرور ہمیں بتائیں۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ”انسانوں میں سائڈ بکر محلل ہے اللہ نے محلل و محللہ پر لعنت کی ہے۔“ (بحوالہ مذکورہ)

○ حضرت عبداللہ ابن عباس ص سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے محلل و محللہ پر لعنت کی ہے۔

○ حضرت ابن عباس ص سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے نکاح حلالہ کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جائز نہیں ہے۔

○ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ان سے پوچھا کہ ایک آدمی نے اپنی منکوحہ بیوی کو یک مشت تین طلاقیں دے دیں اس کے بعد اس کے بھائی نے اس کی مداخلت و مشورہ کے بغیر اس عورت کے ساتھ اس غرض سے نکاح کیا کہ اس کے

طلاق دینے والے بھائی پر حلال ہو جائے۔ کیا اس صورت میں وہ عورت پہلے خاوند کے لیے حلال ہو سکتی ہے؟ عبداللہ ابن عمر ص نے جواب دیا کہ یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں ہم اس کو زنا کاری سمجھتے تھے۔

○ حضرت ابو ہریرہ ص سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے محلل و محللہ پر لعنت کی ہے۔

○ حضرت عمر بن خطاب ص سے روایت ہے کہ انھوں نے اعلان کیا تھا کہ جب بھی محلل و محللہ کا معاملہ میرے سامنے آئے گا تو میں ان دونوں کو رجم کروں گا۔

○ حضرت عثمان ابن عفان ص سے روایت ہے کہ انکے سامنے حلالہ کا معاملہ پیش ہوا تو انہوں نے اس کو ناجائز قرار دیتے ہوئے ان میں تفریق کا حکم دیا۔ (بحوالہ مذکورہ) (واللہ اعلم بالصواب)

امید کرتا ہوں کہ سوال میں مذکور مروجہ حلالہ سے متعلق اور اس کے نتیجہ میں حمل ٹھہرنے یا بچہ پیدا ہونے، اس کی کفالت کی ذمہ داری سے متعلق جو متعدد شکلیں ذہن میں پیدا ہو رہی تھیں، ان سب کا تعلق، نیز مروجہ حلالہ سے متعلق مذہب امام ابو حنیفہ پر لکھی گئی کتابوں میں موجود فقہی عبارات سے پیدا ہونے والے تمام شکوک و شبہات کے ازالہ کے لیے ہماری یہ کاوش قارئین کے لیے قلبی اطمینان باعث ہونے کے ساتھ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے بے غبار مذہب کی وضاحت کے لیے بھی باعث اطمینان ہو سکے گی۔ (انشاء اللہ تعالیٰ)

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

☆☆☆☆☆





## حوالہ جات

- (۱) ابن ماجہ شریف، ص 139.
- (۲) شرح مشکوٰۃ، ج 3، ص 487.
- (۳) ہدایہ، کتاب النکاح، ص 8.
- (۴) ہدایہ، کتاب الطلاق، ص 95.
- (۵) عالمگیری، ج 1، ص 57.
- (۶) تفسیر محاسن التاویل، ج 3، ص 252.
- (۷) فتاویٰ تاتارخانیہ، ج 3، ص 14.
- (۸) البدائع و الصنائع، ج 3، ص 187.
- (۹) تفسیر ابن کثیر، ج 1، ص 279، بحوالہ مسند امام احمد ابن حنبل و ترمذی و نسائی شریف.
- (۱۰) تفسیر ابن کثیر، ج 1، ص 279، بحوالہ مسند امام احمد ابن حنبل، ابو داؤد

☆☆☆☆☆

## مسجد منتقل کرنے کی شرعی حیثیت

میرا سوال یہ ہے کہ پشاور شہر کے اندر جی ٹی روڈ کو وسعت دینے کے لیے حکومت نے گجہار چوگی میں مسجد کو اور پشاور میونسپل کارپوریشن کی سابقہ عمارت کے ساتھ زیارت والی مسجد کو ختم کر کے سڑک میں شامل کرنے کا فیصلہ کیا ہے اور ان کی جگہ سڑک سے فاصلہ پر (ان کے عوض میں) مسجدیں بنانے کا منصوبہ بنایا گیا ہے۔ علماء و مشائخ کو اس مسئلہ میں تشویش ہو رہی ہے کہ خانہ خدا کو ختم کر کے اس کی زمین کو سڑک میں شامل کرنے سے کہیں خدا کا قہر نازل نہ ہو جائے کیوں کہ مسجد میں جب وحائض اور ناپاک لوگوں کا داخل ہونا جائز نہیں ہے جبکہ ان کو سڑک میں ملانے کے بعد ہر قسم کے ناپاک لوگ دن رات اس پر چلیں گے اور جانور (خچر، گھوڑے، کتے وغیرہ) بھی دن رات اس پر گزریں گے، کیا یہ خانہ خدا کی توہین نہیں ہے؟ کیا یہ ظلم عظیم نہیں ہے؟ جب شریعت کا حکم ہے کہ کوئی جگہ ایک بار مسجد ہو جائے تو قیامت تک وہ مسجد رہتی ہے، اس کو دوسری جگہ کے ساتھ بدلانا جائز ہے۔ شریعت کے ان احکام کے ہوتے ہوئے حکومت کا یہ عمل کیا اسلام کی توہین اور شعائر اللہ کو منانے کی سازش نہیں ہے؟

میرے ایک دوست (جو عالم دین ہے) نے مجھے بتایا کہ حکومت کے درباری علماء نے فتاویٰ عبدالحی میں موجود جوازی فتویٰ حکومت کے افسروں کو بتا کر ان کو خوش کیا ہے۔ فتاویٰ عبدالحی میں ہم نے بھی دیکھا ہے کہ امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی عَلَیْہِ کے مذہب میں جوازی فتویٰ صفحہ 291 پر موجود ہے لیکن فتاویٰ عبدالحی کے اس فتویٰ سے ہم کو تسلی اس لیے نہیں ہوتی کہ اس میں ”اشباہ و نظائر“ کتاب کا حوالہ ہے۔

ہم کو معلوم ہے کہ اس کا اور بحر الرائق شرح کنز الدقائق کا مصنف ایک ہے۔ اُس نے ”بحر الرائق“ میں کنز الدقائق کی عبارت ”وَإِنْ جُعِلَ الشَّيْءُ مِنَ الطَّرِيقِ مَسْجِدًا صَحَّ كَعَكْسِهِ“ کی جو شرح







کی ہے اور مطلب بتایا ہے وہ یہ ہے کہ مسجد کے دونوں جانب دروازے ہوں، وقتی طور پر عارضی حالات میں لوگ ایک دروازے سے داخل ہو کر دوسرے سے نکل جایا کریں۔ اس میں بھی جانور گھوڑے گدھے اور جب و حاکم کو داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے لیکن ”بحر الرائق“ کے مصنف کا اپنی اس دوسری کتاب ”اشباہ ونظائر“ میں مسجد کو ختم کر کے سڑک میں شامل کرنے کا جو فتویٰ ہے وہ بحر الرائق کے اس فتویٰ کے خلاف ہے۔ اس لیے ان دونوں متضاد فتوؤں میں کون صحیح اور کون سا غلط ہے یعنی بحر الرائق کا یا اشباہ ونظائر کا؟ ایک مصنف کی دو کتابوں میں اس تعارض کا کیا ہے گا؟

کیا درباری علماء کے اس فتویٰ کی وجہ سے شعائر اللہ کی اس توبین کو خاموشی سے برداشت کرنا جائز ہے؟ مہربانی کر کے فقہ حنفی کے مطابق مکمل جواب دیا جائے۔

**المفتی**..... حافظ محمد اسماعیل، سجادہ نشین سرکی بابا جی ملایان ترنگڑی چارسدہ  
جواب:- حضرت بابا جی سرگند خان نور اللہ مرقذہ الشریف کے سجادہ نشین چون کہ خود بھی اچھے عالم و فاضل اور حضرت بابا جی کے قادری مشرب کی عظیم روحانی تربیت گاہ کی تربیت یافتہ شخصیت ہیں ان کی طرف سے اس قابل توجہ مسئلہ کا جواب تحریر کرنے کا سوچ رہا تھا کہ اس اثناء میں لوکل گورنمنٹ پشاور کا ایک اہلکار جناب ملک نواز صاحب اسی موضوع سے متعلق حکومتی انتظامیہ پشاور کی طرف سے ایک سوال نامہ لے کر آئے جس میں ان متاثرہ مساجد کو جی ٹی روڈ میں شامل کر کے ان کے متبادل قریبی جگہوں میں دوسری مساجد حکومت کی طرف سے تعمیر کرانے کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کے لیے علماء کرام سے مسئلہ پوچھا گیا تھا۔ جس میں دریافت کیا گیا تھا کہ ان شاہراہوں کی توسیع مفاد عامہ میں ناگزیر ہے جبکہ ان مساجد کو ان میں شامل کئے بغیر ایسا ہونا کسی صورت میں بھی ممکن نہیں ہے۔

حافظ محمد اسماعیل صاحب کے سوالات کا جواب لکھنے میں شاید جلدی نہ کی جاتی لیکن ملک نواز صاحب کا جلد سے جلد اس سوال نامہ کا شرعی جواب معلوم کرنے کے لیے اصرار تھا جس وجہ سے مجھے اس پر قلم اٹھانا پڑا تاکہ دونوں کا جواب بھی ہو جائے اور غیر معمولی سرعت کے ساتھ بڑھنے والی آبادی کے پیش نظر ہر



بلکہ میں شاہراہوں کے کناروں پر واقع موجود مساجد کو آئندہ پیش آنے والے خطرہ اور اس نوعیت کے آئندہ پیش آنے والے جملہ شرعی مسائل کا جواب اور مستقل حل بھی سامنے آجائے، جس سے بشمول کومت عام مسلمانوں کو رہنمائی مل سکے۔ **فَأَقُولُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقِ**  
**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**

سوال کا اصل جواب لکھنے سے قبل ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں درباری علماء اور فتاویٰ عبدالحی کے فتوؤں کی وجہ سے جو خشوک و شبہات پیدا ہو رہے ہیں ان کا جواب دیا جائے۔ لہذا جہاں تک درباری علماء کے فتوؤں کا سوال ہے بالفرض اگر وہ درست ہوں تب بھی دیندار علماء حق کو ان پر اعتماد نہیں ہوتا کیوں کہ ان کا مقصد اس قسم فتوؤں سے دینی مسائل کا اظہار کرنا نہیں ہے بلکہ دربار کا قرب حاصل کر کے نمبر بنانا ہوتا ہے۔ شیخ مبارک اور ابوالفضل، فیضی کے یہ جانشین حضرات دنیا و دُور کے حصول کی غرض سے آج جس چیز کے کفر ہونے کا فتویٰ صادر کرتے ہیں کل ہوا کا رخ بدلنے کے ساتھ اسی کو عین اسلام مانتے ہیں اور آج جس چیز کے حلال و جائز اور فرض لازمہ ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں ہوائے اقتدار کا رخ بدلنے کے بعد اسی کو حرام ثابت کرنے کے لیے فتویٰ صادر فرماتے ہیں۔

برائی نیا طبقہ نہیں ہے بلکہ شروع سے چلا آ رہا ہے لہذا اس بے اعتبار طبقہ کے فتوؤں کا اسلام کی رو سے ٹھکانا کوئی اعتبار نہیں ہو سکتا اور مفتی عبدالحی لکھنوی مرحوم اگرچہ میری معلومات کے مطابق متقی پرہیزگار عالم باعمل تھے اور کچھ درسی وغیر درسی کتابوں پر ان کی لکھی ہوئی شروح، حواشی و تعلیقات بھی کافی حد تک درست و مفید ہیں لیکن آج سے سو (100) سال قبل عین نو جوانی کی عمر میں وفات شدہ اس نو جوان مرد صالح نے اپنے مجموعہ فتاویٰ میں، جو فتاویٰ عبدالحی کے نام سے مشہور ہے کچھ فقہی مسائل خلاف تحقیق درج فرمائے ہیں۔ من جملہ ان میں سے یہی پیش آمدہ مسئلہ بھی ہے جس کے متعلق انہوں نے مسجد کو توڑ کر سڑک میں شامل کرنے کو فقہ حنفی کا فتویٰ بتایا ہے جو سراسر غلط، خلاف واقعہ اور مذہب حنفی سے بعید ہے۔ اللہ ان کی مغفرت فرمائے انہوں نے اس غیر تحقیقی فتویٰ کو اپنی کتاب میں درج کر کے نہ صرف





مذہب حنفی کے پیروکاروں کے لیے تردد و پریشانی پیدا کر دی بلکہ مستزاد برآں یہ کہ حضرت ابراہیم ابن نجیم جیسے عظیم حنفی امام و مجتہد کی کتاب ”اشباہ و نظائر“ کا بے بنیاد حوالہ دے کر اہل علم حضرات کو طرح طرح کی الجھنوں ڈال دیا۔ سب سے زیادہ قابل افسوس بات یہ کہ حضرت ابراہیم ابن نجیم المصری کے ”الاشباہ والنظائر“ کی طرف ایک ایسی عبارت منسوب کی جس کا نام و نشان بھی اس میں نہیں ہے اور جس کی خبر تصور سے مصنف خود بھی نا آشنا تھے، جس کے منطوق و مدلول کے برعکس وہ بحر الرائق، مطبوعہ بیروت، جلد 5، صفحہ 276 میں لکھ چکے ہیں۔ مولانا عبدالحی کھنوی مرحوم و مقور کی وہ خطرناک اور بے بنیاد عبارت جو ”الاشباہ والنظائر“ کے حوالہ سے انہوں نے فتاویٰ عبدالحی مطبوعہ قرآن محل کراچی کے صفحہ 291 پر لکھی، یہ ہے:

”لَوْ ضَاقَ الطَّرِيقُ عَلَى الْمَارَةِ وَالْمَسْجِدِ وَاسِعٌ فَلَهُمْ أَنْ يُوسِعُوا الطَّرِيقَ مِنَ الْمَسْجِدِ“

ہم نے محض اس امید سے کہ اشباہ و نظائر جیسی معتبر فقہ حنفی میں اس مسئلہ کا حل اسی طرح اگر ہمیں مل جائے تو دیگر کتب مذاہب کی ورق گردانی کی کلفت سے بچ جائیں گے۔ خوش عقیدگی و خوش فہمی کے عالم میں الاشباہ والنظائر کی نہ صرف کتاب الوقف، احکام المسجد اور مسائل شئی و متفرقات میں اسے تلاش کیا بلکہ اشباہ و نظائر کی چاروں جلدوں کو از اول تا آخر دیکھ ڈالا لیکن یہ عبارت کہیں بھی نہ ملی، بلقی بھی کیسے جب فقہ حنفی میں اس کا کہیں وجود ہی نہیں اور اشباہ و نظائر کے مصنف اس کے مدلول کے برعکس اپنے نظریے کا اظہار بحر الرائق میں کر چکے ہیں۔ ایسے میں اس انوکھی اور معدوم الوجود عبارت کا اشباہ و نظائر میں ملنا گلاب کے پھول میں سر ہند محسوس ہونے سے مختلف نہیں ہوگا۔

نتیجتاً پیش نظر مسئلہ کا حل تلاش کرنے کے لیے ہمیں کل مکاتب فکر مجتہدین و علماء اسلام کی کتابوں کو دیکھنے کی تکلیف اٹھانی پڑی۔ جس کا خلاصہ ولُب و لباب ہماری فہم و تحقیق کے مطابق یہ ہے کہ مفاد عامہ کو تکلیف سے بچانے کی خاطر شاہراہ کی توسیع کے سلسلہ میں ان مساجد کو قریبی جگہوں میں متبادل



جگہوں کے ساتھ متبادلہ کر کے ان کے عوض ان جگہوں میں دوسری مسجدیں تعمیر کر کر ان کے اصل نام و کثرتی المقدور محفوظ رکھتے ہوئے ان آباد مسجدوں کو توڑ کر شاہراہ کا حصہ بنانے کی شرعی حیثیت اور نہ کا مذہبی حل جناب ضلیٰ مذہب کے علاوہ اور کسی بھی مذہب میں واضح انداز سے موجود نہیں ہے لیکن اس سے مطلب لینا نہایت نامعقول و نامناسب اور مزاج اسلام کے سراسر خلاف ہوگا کہ جس مسلک کے کارین و پیشواؤں کے ذخیرہ کتب میں من حیث الہ مذہب اس کا کوئی حل موجود نہ ہو تو اس کے پیروکار بھی اس سے خاموشی اختیار کر کے بیٹھ جائیں اور حل پیش کرنے والے مسلک کے ساتھ اتفاق نہ کریں بلکہ خلاف اسلام و خلاف مذہب کہہ کر خلق خدا کے لیے پریشانی و مسائل پیدا کریں بلکہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ان سب پر لازم ہے کہ حل پیش کرنے والے مسلک کا احسان و رخصتائی تسلیم کرتے ہوئے اُسے عین حکم اسلام تصور کریں کیوں کہ ایسے مسائل میں ایک دوسرے کے مسلک کے مطابق فتویٰ دے کر مسلمانوں کو تکلیف سے بچانا گل مکاتب فکر اسلام مجتہدین و فقہاء کرام کا متفقہ عمل ہونا چاہیے۔

مذہب جناب کی مشہور کتاب (المغنی) لموفق الدین ابن قدامہ التتونی 620ھ مطبوعہ دار الفکر بیروت، جلد 6، صفحہ 252 میں مسجد کی زمین کو بیچنے یا دوسری زمین کے ساتھ تبدیل کرنے کے لیے سب بننے والی مجبوریوں کی متعدد مثالوں میں مختلف فقہی مسالک کا تقابلی نظریہ جس کے مطابق ان میں سے کسی ایک میں بھی ان مجبوریوں کی وجہ سے مسجد کو بیچنے اور اس کے عوض دوسری جگہ تعمیر کرنے کی ہر بات نہیں دی گئی ہے، پیش کرنے کے بعد اپنے مسلک کا یعنی فقہ جناب کا نظریہ اس کے بیچنے اور دوسری مناسب جگہ میں تعمیر کرانے کا جواز صراحتاً بیان کر کے نظریہ ضرورت کے تحت اس کے جواز پر دلائل بیان کئے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

”وَلَمَّا رَوَى أَنَّ عُمَرَ صَاحِبَ كَتَبَ إِلَى سَعْدِ بْنِ بَلْعَةَ أَنَّهُ قَدْ نَقِبَ بَيْتَ الْمَالِ الَّذِي بِالْكُوفَةِ أَنْقَلَ الْمَسْجِدَ الَّذِي بِالْتَّمَارَيْنِ وَاجْعَلْ بَيْتَ الْمَالِ فِي قِبْلَةِ





الْمَسْجِدِ فَإِنَّهُ لَنْ يَزَالَ فِي الْمَسْجِدِ مَصْلٍ وَكَانَ هَذَا بِمَشْهَدٍ مِنَ الصَّخَابَةِ  
لَمْ يَظْهَرْ خِلَافُهُ فَكَانَ إِجْمَاعًا وَلَا يَفِيمَا ذَكَرْنَاهُ اسْتِيقَاءُ الْوَقْفِ بِمَعْنَاهُ عِنْدَ  
تَعَدُّرِ إِبْقَائِهِ بِصُورَتِهِ فَوَجِبَ ذَلِكَ كَمَا لَوْ اسْتَوْلَدَ الْجَارِيَةُ الْمُؤَوَّفَةُ أَوْ  
قَبْلَهَا أَوْ قَبْلَهَا غَيْرُهُ قَالَ ابْنُ عَقِيلٍ الْوَقْفُ مُؤَبَّدٌ فَإِذَا لَمْ يُمَكِّنْ تَأْيِيدُهُ عَلَى وَجْهِ  
يُخَصِّصُهُ اسْتِيقَاءُ الْغَرَضِ وَهُوَ الْإِنْتِفَاعُ عَلَى الدَّوَامِ فِي عَيْنِ أُخْرَى وَإِنِّصَالُ  
الْأَبْدَالِ جَرَى مُجْرَى الْأَعْيَانِ وَجُمُودُنَا عَلَى الْعَيْنِ مَعَ تَعَطُّلِهَا تَضْيِيعُ  
لِلْغَرَضِ وَيَقْرُبُ هَذَا مِنَ الْهَدْيِ إِذَا عَطِبَ فِي السَّفَرِ فَإِنَّهُ يُذْبَحُ فِي الْحَالِ وَإِنْ  
كَانَ يَخْتَصُّ بِمَوْضِعٍ فَلَمَّا تَعَدَّرَ تَحْصِيلُ الْغَرَضِ بِالْكَلْبِيَّةِ اسْتَوْفَى مِنْهُ مَا مَكَنَ  
وَتَرِكَ مَرَاغَاتِ الْمَحَلِّ الْخَاصِّ عِنْدَ تَعَدُّرِهِ لِأَنَّ مَرَاغَاتَهُ مَعَ تَعَدُّرِهِ تَفْضِي  
إِلَى قَوَاتِ الْإِنْتِفَاعِ بِالْكَلْبِيَّةِ وَهَكَذَا الْوَقْفُ الْمُعْطَلُ الْمُنَافِعُ

اس عبارت میں مصنف نے فقہ حنبلی کے مؤقف پر پانچ دلائل بیان کیے ہیں جن کا آغاز خط کشیدہ الفاظ سے ہوتا ہے۔

دلیل اول کا حاصل مطلب یہ ہے کہ کوفہ پر حضرت سعد ص کی صوبائی قیادت کے ایام میں بیت المال کی دیوار توڑ کر ڈاکہ زنی کرنے کی واردات کی خبر جب حضرت عمر ص کو پہنچی تو انہوں نے یہ حکم بھیجا کہ آئندہ تحفظ کے لیے ایسا کرو کہ مقام تمارین میں جو مسجد ہے اس کو وہاں سے مناسب جگہ پر منتقل کر کے اس ساخت سے تعمیر کراؤ کہ اُس کی جانب قبلہ میں بیت المال بنایا جائے کیوں کہ آبادی کے بچ میں ہونے کی وجہ سے کوئی نہ کوئی نمازی ہر وقت رُوبہ قبلہ اس میں موجود ہوگا جس وجہ سے بیت المال کو تحفظ حاصل ہوگا۔ حضرت عمر ص کا یہ حکم صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا تھا جس پر کسی نے کوئی اعتراض نہیں کیا، لہذا مفاد عامہ کے تحفظ کی خاطر ناگزیر حالات میں مسجد کو دوسری جگہ منتقل کرنے کے جواز پر صحابہ کرام اجماع ہوا۔



دلیل دوم کا حاصل مطلب یہ ہے کہ ہمارے مؤقف کے مطابق جواز انتقال کی صورت میں حتی المقدور اس کے مقصد کو تحفظ ملتا ہے کیوں کہ صوری طور پر جب اسے باقی رکھنا ممکن نہیں رہا تو کم از کم اتنا ہونا چاہئے کہ معنوی طور پر حتی المقدور اس کا مقصد باقی رہے۔ یہ تب ہوگا جب اس کے متبادل دوسری جگہ پر تعمیر کرنے کا جواز ہو۔

دلیل سوم کا حاصل مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص اپنی وقف کی ہوئی لوٹڈی کے ساتھ ہمبستری کر کے اسے حائلہ کرنے کی غلطی کرے جس کے بعد اس وقف کرنے والے مالک کی وفات کے فوراً بعد اس کی مرضی و اختیار کے بغیر ہی وہ لوٹڈی اپنے آپ ام ولدہ ہونے کی بنا پر آزاد ہو کر وقف سے نکل جاتی ہے جس سے بچنے یعنی مقصد وقف کے تحفظ کے لیے اُس شخص کے پاس اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے کہ وہ اس کی جگہ دوسری لوٹڈی وقف کرے تاکہ مقصد وقف پر حتی الامکان عمل ہو سکے۔ اسی طرح جب کسی مسجد سے اصل مقصد کی فونگی کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اسے تبدیل کر کے اصل مقصد کو بحال رکھنے کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں ہے۔

دلیل چہارم جو امام ابن عقیل حنبلی کے حوالہ سے ہے، کا حاصل مطلب یہ ہے کہ وقف میں بیشکی مقصود ہوتی ہے اور جب کسی بنیادی ضرورت یا کسی بھی ناگزیر مجبوری کی وجہ سے وقف کرنے والے کا مقصد بحال رکھنا ناممکن ہو جائے تو اس کے مقصد انتفاع کو محفوظ بنانے کے لیے تبدیل کر کے دوسری جگہ پر بیشکی پر عمل کیا جاسکتا ہے ورنہ تبدیلی کے عدم جواز پر ڈٹے رہنے سے اصل وقف اپنے جملہ مقاصد سمیت مکمل طور پر ختم ہو جاتا ہے جو کسی طرح بھی کسی مسلمان کو گوارا نہیں ہے تو شریعت اس نقصان کی کیوں اجازت دے؟

دلیل پنجم کا حاصل مطلب یہ ہے کہ حج تمتع کے لیے جانے والے حجاج کرام جو جانور قربانی کے لیے اپنے ساتھ لجاتے ہیں حدود منی کے بغیر اسے ذبح کرنا روا نہیں ہے کیوں کہ شریعت نے اس کے لیے اسی خاص جگہ کو مقرر کر کے حاجی کو اس کی پابندی کرنے کا ذمہ دار قرار دیا ہے لیکن جب وہ جانور راستہ





میں ہی ہلاکت کو پہنچ جائے تو ضیاع سے بچانے کی خاطر سب کا یکساں فتویٰ ہے کہ اسے قتل از وقت راستہ میں ہی ذبح کر کے اس کی جگہ متبادل انتظام کیا جائے، یہی حال اُن اوقات و مساجد کا بھی ہے جن کے مقاصد کو کسی ناگزیر مجبوری کی بنا پر خطرہ لاحق ہو کہ انہیں تبدیل کر کے حتی المقدور اصل مقصد کو تحفظ دیا جائے۔

پیش نظر مسئلہ سے متعلق اس مشکل کشا فتویٰ کو نقل کرنے میں مذکورہ کتاب کے علاوہ امام شمس الدین ابن قدامہ التوئی 682ھ نے بھی ”الشرح الکبیر“ مطبوعہ بیروت، جلد 6، صفحہ 267 تا 270 پر قدرے اختلاف الفاظ کے ساتھ اسے بیان کیا ہے۔ میں اپنے وجدان طبع کے مطابق یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ حنبلی مذہب میں اس مسئلہ کو اس آسان انداز سے حل کر کے مسلمانوں کی بہتر رہنمائی کرتے وقت اگر دوسرے اصحاب مذاہب آئمہ موجود ہوتے تو وہ اسے ضرور استحسان کی نگاہ سے دیکھتے۔ تاہم خصوصیت مسلک سے قطع نظر محض اسلام من حیث الاسلام کی نگاہ میں اس پیش نظر مسئلہ سے متعلق تحقیقی جواب اور مستقل حل سمجھنے کے لیے بطور تمہید مندرجہ ذیل شرعی ضابطوں کا سمجھنا ضروری ہے:

تمہید اول:- مسجد مسلمانوں کی عبادت، اجتماعی مسائل اور مشترکہ ضروریات کی تکمیل کے حوالہ سے کھانے، پینے، پہننے، رہنے سہنے کے وسائل، جائز ذریعہ معاش اور بنیادی ضروریات زندگی کے حصول کے لیے آنے جانے کے راستوں جیسی بنیادی ضروریات کے بعد دوسرے نمبر پر اُن ضروریات و حاجات کے زمرہ میں شمار ہے جن سے مسلمانوں کی عبادات اور اخلاقی و مذہبی تعلیم و روحانیت وابستہ ہونے کے ساتھ سماجی و معاشرتی مسائل کی ہمواری کا بھی تعلق ہے۔

تمہید دوم:- مسجد کے نام سے کسی بھی معروف جگہ و عمارت کا شریعت کے ترازو میں واقعتاً مسجد ثابت ہونے کے لیے چھ (6) اطراف سے اُس کا حقوق العباد سے جدا اور مستقل ہونا شرط ہے، ورنہ اگر اس کی مذکورہ حدود یعنی حدود بستہ میں سے کسی ایک حد کے اندر بھی کسی فرد، جماعت، ادارہ یا حکومت کا حق شامل ہو تو وہ مسجد نہیں ہوگی۔ مثال کے طور پر فرش کے کسی بھی حصہ میں کسی اور کا حق شامل ہے یا اس کی



بارد پوری میں سے کوئی ایک دیوار مشترک ہے یا چھت ٹریک ہے، ایسی تمام صورتوں میں شریعت کے ترازو میں وہ جگہ مسجد نہیں ہو سکتی، اس کے لیے مسجد کے حقوق و احکام ثابت نہیں ہوتے چاہے پوری بنیالے مسجد کہتی پھرے، لیکن شریعت کی زبان میں اسے ہرگز ہرگز مسجد نہیں کہا جاسکتا، ہاں جائے نماز کہا نا درست ہے۔

تمہید سوم:- شریعت کی نگاہ میں ہمیشہ مخصوص مفادات کے مقابلہ میں عمومی مفادات کو ترجیح ہوتی ہے مثلاً کسی خاص فرد کے حق کا مقابلہ کسی قوم و قبیلہ یا جماعت کے حق کے ساتھ ہو یا کسی چھوٹی جماعت کے حق کا کسی بڑی جماعت کے حق کے ساتھ تعارض ہو یا کسی خاص شعبہ حیات کی ضرورت کا تعارض جملہ انسانوں کے کثیر شعبہ ہائے حیات کے ساتھ ہو، ایسی تمام صورتوں میں شریعت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام مفاد عامہ کو ترجیح دیتی ہے۔

تمہید چہارم:- اللہ تعالیٰ نے محض اپنے رحم و کرم سے اپنے بندوں کو حرج و تکلیف سے بچانے کے لیے شدید ضرورت و مجبوری کی حالت میں متعلقہ ممنوعات شرعیہ کے ذاتی تقاضوں کے برخلاف عمل کرنے کی اجازت دی ہوئی ہے جس کی روشنی میں مُتَخَصِّصِیْن فی الفقہ الاسلامی یعنی ماہرین اصول فقہ نے (الضرورات تبیح المحذورات) کے عنوان سے اس شرعی ضابطہ کے تحت تاریخ کے ہر دور میں پیش آنے والی مشکلات و مجبوریاں حل کرنے کا اشارہ دیا ہے۔ جس پر عمل کر کے کل مکاتب فکر علماء امت نے حالت اضطراب و مجبوری میں مبتلا ہونے والے مسلمانوں کے لیے مردار کھانے، شراب پینے، نہ ایا حق مارنے اور اقیہہ کر کے جھوٹ جیسے قباح ذاتیہ و ممنوعات شرعیہ پر عمل کرنے کی متفقہ طور پر اجازت دی ہوئی ہے۔ سنی، شیعہ، اہل حدیث، اہل تقلید، حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی وغیرہ مسلک اہل اسلام میں کسی بھی قابل ذکر مفتی و مجتہد، امام و مفسر نے اسلام کی عطا کردہ اس چھوٹ و اجازت میں کوئی اختلاف نہیں کیا ہے۔ اسلامی احکام کے فروعات میں ہزار ہا تاویلات، مختلف سمت اجتہادات اور رکت ہائے اختلاف کا مختلف فقہی مسلک میں متنوع و متکثر ہونے کے باوصف مرور ایام اور دنیوی ترقی کی





رفقار کے تقاضوں کے مطابق اس قسم ہنگامی حالات، ضرورتوں اور مجبوریوں میں مبتلا ہونے والے مسلمانوں کو قال اللہ وقال الرسول میں دی گئی اس چھوٹ اور نوع بنی آدم کے لیے قیامت تک دائمی نظام حیات (نظام مصطفیٰ ﷺ) کے اس دائمی دفعہ و قانون میں کسی بھی حوالہ سے دورائے نہیں ہیں۔

تمہید پنجم :- اسلامی تعلیمات میں عبادت، جائے عبادت، نماز، جائے نماز، تلاوت یا درس قرآن، تبلیغ یا درس حدیث، انفرادی، ادارتی، جماعتی یا کسی بھی خاص شعبہ حیات کے ذاتی اور محدود مفاد کی خاطر مفاد عامہ یا عام بندگان خدا کو ضرر و نقصان پہنچانے کا سبب بننے والے کاموں کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ جس کے لئے واضح حدیثوں کی روشنی میں اسلامی دفعہ (لَا ضَرَّ وَلَا نَفْعَ) موجود ہے جو اہل مکاتب فکر اہل اسلام کے مابین یکساں مقبول و معمول بہ ہے۔

تمہید ششم :- اسلام کے غیر منصوصی اور فروعی مسائل کے حوالہ سے اہل اسلام کے مختلف فقہی مذاہب کا مسائل و احکام کی شرعی حیثیت معلوم کرنے میں باہمی فروعی و اجتہادی اختلاف، اسلام کی حقانیت کی دلیل ہے، اسلام کا دائمی ضابطہ حیات ہونے میں مدد ہے اور قرآن شریف سے متعلق قیامت تک رونما ہونے والے تمام مسائل میں انسانیت کا کامل رہنما و مکمل ضابطہ حیات ہونے کے اسلامی دعویٰ کو چکا ثابت کرنے کے لیے بہترین وسیلہ و ذریعہ ہے کیوں کہ اہل علم اس بات کو جانتے ہیں کہ دنیا کی تیز رفتار ترقی کے ساتھ ساتھ مختلف شعبہ ہائے زندگی میں آئے روز نئے پیدا ہونے والے مسائل کا حل تمام فقہی مذاہب میں تو موجود نہیں ہے کہ مسائل نماز و روزہ میں ہر مسلک خود کفیل ہونے کی طرح ہر دور کے جدید سے جدید تر پیدا ہونے والے سبب مسائل کی تفصیل ان سبب فقہی مذاہب میں لکھی گئی کتابوں میں پائی جاتی ہو۔

جو حضرات حق تعالیٰ کی کتابوں میں ان سبب کا حل موجود ہونے کا آنکھیں بند کر کے دعویٰ کرتے ہیں انہیں درحقیقت حق تعالیٰ کا گہرا مطالعہ ہی نہیں ہے یا اس قسم غیر ذمہ دارانہ باتوں کے ذریعہ وہ اس خطے کے اکثریتی مسلمانوں (جو حنفی مذہب کے پیروکار ہیں) کے مذہبی جذبات کو کسی سیاسی مقصد کے لیے



استعمال کر کے انہیں اندھیرے میں رکھنا چاہتے ہیں۔ اس قسم کا بے محل دعویٰ کرنے والوں کے ظرف علم کا پول دنیا کے سامنے تب کھلتا ہے جب پیش نظر مسئلہ کی طرح جدید پیدا ہونے والے مسائل و مشکلات کا حل پیش کر کے اپنی مذہبی مسؤلیت انجام دینے اور ملک و قوم کو مشکل سے نکال کر اسلام کے کامل رہنما نظام مصطفیٰ ﷺ کا ہر دور کے لیے کامل ضابطہ حیات ہونے کا ثبوت پیش کرنے کو کہا جاتا ہے۔ الغرض اس قسم کی بے محل خوش فہمی میں مبتلا حضرات سے دور جدید کے مطابق حیات انسانی کے مختلف شعبوں میں پیدا ہونے والے جدید سے جدید تر اور اسلامی رہنمائی کے محتاج مسائل میں ملک و قوم کی صحیح رہنمائی کرنے کی توقع رکھنا اونٹ سے دودھ حاصل کرنے کی اُمید کرنے سے مختلف نہیں ہوگا۔

تمہید نمبر 6 کے تحت اسلام میں موجود مختلف فقہی مذاہب کو اسلام کے حق میں مفید، قرآن کی صداقت کی دلیل اور نظام مصطفیٰ ﷺ کو قیامت تک ہر دور حیات میں پیدا ہونے والے تمام مسائل میں کامل ضابطہ حیات ورہنما ہونے کے اسلامی دعویٰ کی چٹائی ثابت کرنے کا وسیلہ و ذریعہ بنانے سے میرا مقصد یہ ہے کہ اسلامی احکام میں منصوصی مسائل یعنی وہ تمام مسائل جن پر اسلامی دلائل کے مآخذ و منابع میں کسی قسم کی واضح دلیل موجود ہے ایسے مسائل اگرچہ اپنی تعداد و کثرت کے اعتبار سے غیر منصوصی اور اجتہادی مسائل سے کم ہیں لیکن انہیں بنیاد بنائے بغیر کسی بھی غیر منصوصی مسئلہ کو کوئی بھی مجتہد و فقیہ اسلام کا حصہ ثابت نہیں کر سکتا۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ان کے بغیر کسی بھی اجتہادی مسئلہ کی شرعی حیثیت معلوم نہیں کی جاسکتی۔ اور یہ منصوصی مسائل جن میں اجتہاد و اختلاف اور قیاس و تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی، جن میں حنفی بھی شافعی ہے اور شافعی بھی حنبلی ہے، سنی بھی شیعہ ہے اور شیعہ بھی سنی ہے، جن کو ماننے اور تسلیم کرنے پر سب یکساں مؤمل و مکلف ہیں۔ اس کے باوجود ان کی شرعی حیثیات (کہ فرض ہے یا واجب، سنت مؤکدہ ہے یا سنت عادیہ، مستحب ہے یا مباح اور ممنوع شرعی ہونے کی صورت میں حرام ہے یا مکروہ تحریم، اسات ہے یا مکروہ تنزیہ یا خلاف اولیٰ) کو ہر متوازی جنس کے ماتحت انواع کی شکل میں ایک دوسرے سے جدا جدا سمجھنے میں انسانوں کے تمام افراد



یا اہل اسلام کے تمام طبقات یکساں نہیں ہیں، اسی طرح غیر منصوصی اور قابل اجتہاد مسائل کو ان کی شرعی منابع و مآخذ سے استخراج کر کے ان کی شرعی حیثیات کو متعین کرنا، ان کے جواز و عدم جواز اور جائز ہونے کی صورت میں نوعیت جواز اور ناجائز ہونے کی صورت میں بھی عدم جواز کی نوعیت کو بذریعہ اجتہاد معلوم کرنے کے لیے جو علمی بصیرت ضروری ہوتی ہے وہ بھی تمام مجتہدین اسلام میں یکساں نہیں ہوتی بلکہ جس کے اندر یہ خدا داد صلاحیت جتنی زیادہ ہوتی ہے اسی تناسب سے وہ ان اجتہادی مسائل کا ان کے شرعی دلائل سے استخراج بھی زیادہ کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک میں نور بصیرت کا کمال اتنا ہے کہ اس کی بدولت وہ آئندہ پیش آنے والے لامحدود اجتہادی مسائل کو چار فیصد استنباط کر سکتا ہے جبکہ دوسرے میں اتنا زیادہ ہے کہ وہ آٹھ فیصد استنباط کر سکتا ہے، تیسرے میں اس سے بھی زیادہ ہے کہ بارہ فیصد کر سکتا ہے اور چوتھے، پانچویں اور چھٹے میں بھی اسی طرح تفاوت کے ساتھ غیر منصوصی مسائل کا استخراج کیا جاتا ہے۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ ان سب حضرات کے استخراج کردہ یہ تمام مسائل اپنے موقع و موارد اور محل و ظروف کے اعتبار سے ہم زمان و ہم نوع ہوں۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ سب مختلف ہوں لہذا درجہ اجتہاد سے دور اور نور بصیرت سے محروم حضرات پر لازم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ“ (الانبیاء، 7) یعنی اگر تم خود نہیں سمجھتے ہو تو اہل بصیرت سے پوچھ کر معلوم کرو۔ کے مطابق جدید پیش آنے والے مسائل کو ان مجتہدین کرام کی اجتہادی کاوشوں میں تلاش کرے۔ ان کے استخراج کردہ مسائل اور ان کے اشباہ و نظائر میں مناسبت و مطابقت کو دیکھ کر مطلوبہ مسائل کی شرعی حیثیت معلوم کرے۔

علماء کرام کے لیے قیامت تک اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنے کا مطلب بھی یہی ہے کہ ہر طبقہ کے علماء کرام پر ان کی استعداد علمی کے مطابق جدید پیش آنے والے مسائل کو سمجھنے کے لیے کوشش کرنا لازم ہے۔ ظاہر ہے کہ شریعت کے اصل مآخذ و منابع اور بنیادی دلائل سے غیر منصوصی مسائل کو بذریعہ اجتہاد بلا واسطہ استخراج کرنا اجتہاد کے لیے ناگزیر نور بصیرت سے محروم حضرات کی استطاعت سے

خارج ہے۔ ان کا اجتہاد یہی ہے کہ گزشتہ مجتہدین کرام کی اجتہادی کاوشوں اور ان کے استخراج کردہ مسائل کی روشنی میں انہیں تلاش کرے۔ اس تفحص و جستجو کے نتیجے میں جس مسئلہ، سنی یا جس امام و مجتہد اور اہل اسلام کے جس فقہی مسلک کے کسی بھی پیشوا و مجتہد کی کاوشوں میں مطلوبہ مسئلہ کا حل نکل آتا ہے تو وہ اسلام کی صداقت کی دلیل ہونے کے ساتھ نظام مصطفیٰ ﷺ کا ہر دور کے تقاضوں کے مطابق جملہ مسائل کا ضامن ہونے پر بھی دلیل ہے۔ اسی بنیاد پر کل مکاتب فکر سلف صالحین کا متفقہ معمول رہا ہے کہ جس کسی جدید مسئلہ سے متعلق اپنے مخصوص فقہی کتب کے اکابرین و مجتہدین کی اجتہادی کاوشوں میں کوئی حل نہیں ملتا تو وہ دوسرے فقہی مسلک میں اس کا حل تلاش کرتے ہیں۔ ان فرض کل مکاتب فکر اہل اسلام کے کسی بھی مجتہد کی اجتہادی کاوشوں میں مسئلہ کا حل مل جائے تو یہ اسلام کی کامیابی، اہل اسلام کی رہنمائی، اصل اسلام اور نظام مصطفیٰ ﷺ کی سچائی، ان مختلف فقہی مسالک کا ایک دوسرے کے لیے مدد و معاون ہونے کی دلیل، اور اسلام کا بنیاد و محور ہونے کی حقانیت و صداقت ظاہر کرنے اور اس کے ماننے والے مسلمانوں کی رہنمائی کے لیے مشترک کوشش ہونے کی نشانی و علامت ہے۔

اس کی ایسی مثال ہے جیسے موجودہ جمہوری دور میں مختلف سیاسی پارٹیاں ہیں جنکے طریقہ ہائے کار ایک دوسرے سے جدا ہونے کے باوجود جمہوریت کی تقویت اور اسے پروان چڑھانے کے حوالہ سے یہ سب ایک دوسرے کے لیے معاون و مددگار ہیں یا جیسے ایک کثیر الافراد آبادی کے باشندوں کی اصلاح احوال کی غرض سے وجود میں آنے والی متعدد اصلاحی کمیٹیاں ہیں جن کے طریقہ ہائے کار ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود آبادی کی اصلاح کاری کے حوالہ سے ہر ایک کے شمرہ محنت سے دوسروں کو بھی آبادی کی اصلاح کی صورت میں فائدہ پہنچتا ہے۔

ان فرض کل مکاتب فکر اہل اسلام کے مختلف فقہی مسالک کو ایک دوسرے کے مخالف اور ضد تصور کرنے والے بے بصیرتوں کی اس بے وقعت تنگ نظری و ظاہر بینی سے قطع نظر انجام کار اسلام کی آبیاری کرنے، اسے تقویت پہنچانے، اس کی حقانیت ثابت کرنے اور اس کی سچائی ثابت کر کے جملہ



شعبہ ہائے زندگی میں اُس کی رہنمائی کو یقینی بنانے کی راہ میں ان کا ایک دوسرے کے لیے مدد و معاون ہونے میں کسی صاحب بصیرت انسان کو انکار نہیں ہو سکتا۔ نیز ان تمام فقہی مسالک کے مجتہدین اور سچائی کے ساتھ اُن کے تابعین اہل علم حضرات کے مابین اخلاص کے ساتھ ان مسائل کی شرعی حیثیات کو معلوم کرنے کی غرض سے جدوجہد کرنا ان سب کا مشترکہ عمل ہے۔

نیز ان حضرات کی اس اجتہادی کاوش کا باصواب ہونے کی صورت میں انہیں دو چند اجر و ثواب ملنے اور بے صواب یا خطا ہونے کی صورت میں ایک ثواب ملنے کے عقیدہ میں بھی ان سب کا اشتراک عمل ہے یعنی سب کا یہ عقیدہ ہے کہ اجتہاد واقعہ کے مطابق درست ہونے کی صورت میں دو چند ثواب جن میں ایک اللہ تعالیٰ کی رضا کے لیے اجتہادی جدوجہد کرنے کا اور دوسرا حق کو پانے کا ملے گا اور اس اجتہادی جدوجہد حق کو نہ پہنچنے یا خطا کرنے کی صورت میں ایک ثواب ملے گا۔ نیز ان حضرات کو یکساں یقین ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضامندی اور غیر منصوسی مشکل مسائل حل کر کے مسلم امت کی رہنمائی کرنے کی غرض سے خلاصہً لوجہ اللہ اجتہادی جدوجہد کرنے والوں کو اُن کی اچھی نیت اور اخلاص کی بدولت خطا کی صورت میں بھی اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دیتا۔

اس تمہید کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام کے اندر موجود مختلف فقہی مسالک کے مجتہدین کرام جن غیر منصوسی اور مشکل مسائل کو حل کرنے کے لیے اجتہادی غور و فکر کرتے ہیں اس سے ان سب کا مقصد، نیت، غرض و غایت اور مطلوب و مدعا یکساں اور مشترک ہوتا ہے جو دین اسلام اور نظام مصطفیٰ ﷺ کے حوالہ سے مسلمانوں کی رہنمائی کرنا ہے لہذا جس فقہی مسلک میں بھی کسی جدید مسئلہ کا حل مل جائے تو وہ اسلام کا ہی حصہ، اسلام کی رہنمائی اور قرآن کی سچائی ہوگی جس سے نہ صرف زمانہ حال کے مسلمانوں کو خوشی ہوگی بلکہ جن دوسرے مسالک کے مجتہدین کرام کی اجتہادی کاوشوں میں اور ان کے علمی دستاویزات میں اس کا حل موجود نہیں ہے مسلمانوں کی اس مشکل کو حل ہوتے ہوئے دیکھ کر عالم برزخ میں ان کی روئیں بھی خوش ہوں گی کیوں کہ ان کا مقصد حیات مسلمانوں کی رہنمائی اور دین اسلام کی

جائی کے لیے کام کرنا تھا جو جہاں سے بھی حاصل ہو باعثِ مسرت ہی ہے۔

ان تمہیدی معلومات کو سمجھنے کے بعد شریعت محمدی ﷺ کی روشنی میں پیش نظر مسئلہ کی حیثیت و طرح ہے کہ فقہ حنفی، مالکی اور شافعی میں اس کا کوئی حل موجود نہیں ہے کیوں کہ ان تینوں مسالک کی کتب فتاویٰ میں صراحتاً لکھا ہوا موجود ہے کہ ایک بار جب کوئی جگہ مسجد بن چکی تو قیامت تک وہ مسجد قائم رہے گی۔ اسے بدلنا کسی قیمت پر بھی جائز نہیں ہو سکتا اور کسی بھی عذر و مجبوری کی بنا پر اُسے غیر مسجد کے طور پر استعمال نہیں کیا جاسکتا، لیکن فقہ حنبلی میں اس کا حل موجود ہے کہ اس قسم مجبوری کی صورتوں کی ضرورت کے تحت اُسے بیجا جاسکتا ہے یا اُسے غیر مسجد میں تبدیل کر کے اس کے متبادل دوسری جگہ مسجد بنائی جاسکتی ہے۔ پیش نظر مسئلہ کا حل دلیل تفصیلی سے لہذا حنبلی مذہب کے مطابق تمہید نمبر 6 کی روشنی میں پیش نظر مسئلہ کی شرعی حیثیت اور اُس پر تفصیلی دلیل اس طرح ہوگی:

پہلا دلیل و مدعا:۔ اس قسم کی مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے ان کے قریب دوسری جگہوں پر متبادل مسجدوں کا انتظام کرنا جائز ہے۔

ثانی دلیل:۔ کیوں کہ ایسا کرنا فی الجملہ اسلامی فقہ میں موجود ہے۔

ثالث دلیل:۔ جو عمل کسی بھی قابل عمل اسلامی فقہ میں موجود ہو وہ جائز ہوتا ہے۔

چوتھا دلیل:۔ اس قسم کی مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے ان کے قریب دوسری جگہوں پر متبادل مسجدوں کا انتظام کرنا جائز ہے۔

پانچواں دلیل:۔ علاوہ درپیش مسئلہ کی جوازی صورت پر تفصیلی دلیل قیاس استثنائی کی شکل میں بھی پیش کی جاسکتی ہے جس کا نقشہ اس طرح ہوگا کہ:

ارشاد مجبوری اور ناگزیر حالات میں کسی مسجد کو غیر مسجد کے طور پر استعمال کر کے اُس کے متبادل کی جگہ مسجد بنانے کی اجازت فی الجملہ کسی فقہی مسلک میں موجود ہو تو ایسا کرنا جائز ہوگا، لیکن فی فقہی مسلک میں تو اس کی اجازت موجود ہے۔ شرعی مسئلہ و نتیجہ:۔ لہذا ایسا کرنا بھی جائز ہوگا۔





## اضافی معلومات کا افادہ:-

1972ء میں اندرون لاہور شاہراہوں کی توسیع کے سلسلہ میں لاہور شہر کی 18 مسجدیں متاثر ہو رہی تھیں جس کے متعلق شدید ہے کہ اُس وقت کے وزیراعظم پاکستان ذوالفقار علی بھٹو مرحوم نے مولانا کوثر نیازی مرحوم کے ذریعہ سعودیہ عربیہ کے علماء کرام سے ان مساجد کو شاہراہوں میں تبدیل کر کے ان کی جگہ متبادل مسجدیں تعمیر کرانے کے جواز کا فتویٰ حاصل کرنے کے بعد اُس پر عمل درآمد کیا تھا۔ من جملہ اُن مساجد کے مولانا سیف الرحمن بابا چترالی کی مسجد بھی تھی جو لیڈی ونگٹن ہسپتال کے عین سامنے واقع تھی، جو اس وقت منٹو پارک سے داتا دربار کو جانے والی سڑک کے عین وسط میں تحلیل ہو چکی ہے اور اس کے متبادل اسی علاقے میں جنوب کی طرف جو مسجد بنائی گئی ہے وہ گول مسجد کے نام سے مشہور ہے، جسکے احاطہ میں مولانا سیف الرحمن بابا نے اپنی زندگی میں ہی خود اپنے لیے قبر تیار کر کے رکھی ہوئی ہے۔ ان اضافی معلومات کو یہاں پر بیان کرنے سے میرا مقصد یہ ہے کہ اُس وقت کی گورنمنٹ اور لاہور انتظامیہ نے اس حوالہ سے جو کچھ کیا، درست کیا تھا اور شرعی فتویٰ کے مطابق جائز ہی کیا تھا، اس کے باوجود میرے علم میں ہے کہ عوام الناس کو اور بالخصوص طبقہ علماء کو اس کے متعلق تسلی نہیں ہوئی تھی بلکہ اب تک مساجد تحلیل کر کے اس طرح شاہراہوں کا حصہ بنانے کو وہ غیر اسلامی فعل ہی قرار دے رہے ہیں اور گورنمنٹ کے اس کردار پر نالاں ہیں۔

اس کی وجہ وہی ہے جو تمہید نمبر 6 کی تفصیل کے ضمن میں بیان کر آیا ہوں کہ طبقہ علماء اور اُن کے حلقہ اثر سے متاثر حضرات کی مذہبی تنگ نظری اور گھٹن زدہ ماحول کے نتیجہ میں اُن کے ذہنوں میں یہی تاثر پایا جاتا ہے کہ اسلام کے اندر موجود مختلف فقہی مذاہب ایک دوسرے کے خلاف ہیں اور باہم متضاد ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کے لیے ناقابل تسلیم ہیں بالخصوص اس خطے کی غالب اکثریت چون کہ حنفی مذہب کی پیروکار ہے ان کی رسائی اپنے تقلیدی ہم خیالوں کے دائرہ عمل میں محدود ہونے کی وجہ سے دو قدم آگے جانے کے لیے تیار نہیں ہے اور دوسرے مذاہب کو پسند کرنے والے حضرات کے



ساتھ ان کی نشست و برخاست، تعلق، علمی مذاکرہ و مجلس نہ ہونے کی وجہ سے انہیں نفسیاتی و تصوراتی طور پر اسلام سے دور حق سے بعید ہونے کا گمان کرتے ہیں جبکہ اس یکطرفہ ٹریفک کو کنٹرول کرنے کے لیے طبقہ علماء کی طرف سے صحیح تبلیغ کا بھی فقدان ہے۔ اس کے ساتھ مجھے اس بات کا بھی یقین ہے کہ جب تک گورنمنٹ اسلامی نہیں ہوگی، ملک کی قیادت صالح ہاتھوں میں نہیں ہوگی اور پورے معاشرے کو اسلامی سانچہ میں ڈھالنا نہ جائے گا اُس وقت تک ہمارے جیسوں کی یہ آواز حق نقار خانہ میں طوٹی کی آواز سے مختلف نہیں ہوگی۔

علماء کرام کی خصوصی توجہ کے لیے ضروری نکتہ:-

مذہب کے حوالہ سے اس خطے کے طبقہ علماء کی غالب اکثریت کی مذکورہ روش کا نہایت مضر اور اسلام کے لیے بدنامی کا سامان، ایک غلط تاثر یہ بھی ہے کہ جس جدید مسئلہ کا حل اُن کے پسندیدہ مذہب میں موجود نہیں ہوتا تو وہ اُسے اسلام کے خلاف اور غیر شرعی عمل ہونے کی تبلیغ کر کے لوگوں کے لیے مزید پریشانی کا سامان تیار کرتے ہیں جس کے نتیجہ میں ایک طرف اسلام کا اغیار کی نگاہ میں جدید دور کے تقاضوں کو پورا کرنے سے عاجز اور ناکافی ہونے سے بدنامی کی راہ کھل جاتی ہے تو دوسری طرف مسلمانوں کے لیے ذہنی اذیت و پریشانی اور اسلام کی بابت شکوک و شبہات پیدا ہونے کے مواقع مل جاتے ہیں، جو ہر اعتبار سے اسلام کے لیے المیہ ہے جس سے بچنے کے لیے میں طبقہ علماء کی خدمت میں مؤدبانہ التماس کروں گا کہ وہ جدید دور کے تقاضوں کے مطابق آئے روز نئے نئے پیدا ہونے والے اور شریعت کی طرف سے حل طلب مسائل کے حوالہ سے سب سے پہلے اس بات پر توجہ مبذول فرمائیں کہ بعد الاجتہاد مسائل اجتہاد یہ پر عمل کے لازم ہونے کے اصولی مسئلہ کی روشنی میں مذہب اور اسلام کے مابین عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی اسلام اپنے مفہوم کے اعتبار سے عام مطلقاً ہے جبکہ مذہب کا شرعی مفہوم خاص مطلقاً ہے جس کا لازمی نتیجہ ہے کہ جس مسئلہ کا حل مذہب میں ہوگا تو اسلام میں ضرور ہوگا لیکن ایسا نہیں ہے کہ جس مسئلہ کا حل اسلام میں ہوگا مذہب میں بھی اس کا ہونا ضروری



ہو۔ کیوں کہ اسلام کی ایسی مثال ہے جیسے ایک دریائے نور جو قرآن اور نظام مصطفیٰ ﷺ کی شکل میں تاریخ کے ہر دور میں قیامت تک جاری ہے جس کے کناروں سے مذہبی نہریں نکلی ہوئی ہیں۔ اس محیط دریائے نور کے اندر موجود غیر متناہی تمام جواہرات علمیہ و عملیہ کا ان سب نہروں میں جانا ضروری نہیں ہے بلکہ ہر ایک میں اس کی وسعت ظرف و استعداد کے مطابق ہی کچھ چلے جائیں گے۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ جتنا کچھ ایک میں چلا گیا ہے وہ سب کا سب اوروں میں بھی جائے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ مرورایام اور ارتقائی منازل کو تیزی کے ساتھ طے کرنے والے انسانوں کی قوت علمی و عملی کے نتیجے میں کچھ ایسے مسائل بھی سامنے آجائیں جن کو حل کرنے کے لیے ان میں سے کسی ایک نہر سے بھی کوئی جوہر علمی برآمد نہ ہو سکے۔ کسی مسلک میں بھی ان کا حل موجود نہ ہو، یہ کوئی عقلی مفروضہ بیان نہیں کر رہا بلکہ ایسے سینکڑوں جدید مسائل اب تک معاشیات سے لے کر سیاسیات تک اور طبیعیات و جراحیات سے لے کر اخلاقیات تک اور مملکت اسلامیہ کے اندرونی مسائل سے لے کر خارجی مسائل تک وجود میں آچکے ہیں جن کا کوئی حل اور کسی قسم کی نشاندہی گزشتہ مجتہدین کرام کے جواہر علمی اور اجتہادی کاوشوں میں نہیں ملتی۔

آج سے عرصہ دو سو سال قبل سے جاری بینکاری، انشورنس کمپنیاں اور قومی بچت کے دیگر مالیاتی ادارے اور انسانی اعضاء کی پیوندکاری جیسے مسائل اس کی موجودہ مثالوں میں شامل ہیں جبکہ آئندہ انسانی زندگی کے مختلف شعبہ ہائے حیات میں اس طرح کے ہزاروں، لاکھوں مسائل کا سامنا کرنا ہوگا۔ اس قسم مسائل کے حوالہ سے علماء پر سب سے بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے اندر علمی بصیرت، فقہی کمال اور اسلامی مآخذ و منابع سے ان مسائل کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کے لیے قوت استنباط کا اتنا حصہ پیدا کریں کہ اُس کی بدولت ان مسائل کے حوالہ سے لوگوں کی رہنمائی کر سکیں۔ اسی وجہ سے میں اپنی تحریروں میں بار بار اس بات پر زور دیتا ہوں کہ مذہبی تعلیم میں معنویت و گہرائی پیدا کرنے کی جتنی ضرورت آج ہے پہلے کبھی نہ تھی جس کو پورا کرنے کے لیے موجودہ مروجہ مدارس اسلامیہ اور دارالعلوم سسٹم قطعاً ناکام و ناقص ہے۔ ضرورت ہے کہ جب تک ملکی قیادت صحیح معنی میں متقی پرہیزگار اور صالح

ہاتھوں میں نہیں ہوتی اُس وقت تک نا اہل قیادتوں کی دسترس سے آزاد خود مختار کھل مکاتب فکر اہل اسلام کے صالحین پر مشتمل قیادت کی نگرانی میں اس کا اہتمام کیا جائے ورنہ موجودہ دارالعلوم سسٹم کے رحم و کرم پر چھوڑ دینا یا اس سسٹم سے مستقبل کے مذہبی چیلنجوں کا مقابلہ کرنے کی توقع رکھنا خود فریبی کے سوا کچھ نہیں ہوگا۔ جملہ فقہی مسائل میں کسی جدید مسئلہ کا حل موجود نہ ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسلام میں بھی اُس کا کوئی حل موجود نہیں ہے۔ بالفرض اگر ایسا ہو تو پھر قرآن شریف کا قیامت تک پیش آنے والے جملہ مسائل میں انسانیت کی قیادت و رہنمائی کرنے کا دعویٰ باطل محض ہو کر رہ جائیگا جو نہ صرف اسلامی عقیدہ کے خلاف ہے، فلسفہ ختم نبوت کے منافی ہے، انسانوں کی رہنمائی کے حوالہ سے اللہ کی ربوبیت عامہ اور اُس کے نظام عدل کے منافی ہے جس کو ماننے کے لیے کوئی بھی صاحب بصیرت انسان تیار نہیں ہو سکتا۔

دنیا کے تیز رفتاری سے ترقی پذیر انسانوں یا ترقی یافتہ قوموں کے ہاتھوں وجود میں آنے والی جدید ایجادات سے جنم پانے والے اس قسم کے حل طلب مسائل کا حل اسلام کے مسلمہ فقہی مسائل کی اجتہادی کاوشوں میں نہ ملنا دردمندان اسلام کے ایمان کو چیلنج ہے، اُن کی اہلیت یا عدم اہلیت کا جانچ ہے اور اُن کی طرف سے ﴿الْعُلَمَاءُ وَرِثَةُ الْأَنْبِيَاءِ﴾ (الحدیث) کے مدعی ہونے کا امتحان ہے۔ بات واضح ہے کہ جو انسانیت کی رہنمائی، مسلمانوں سے ہمدردی اور نظام مصطفیٰ ﷺ کی سچائی کے لیے اصول اسلام میں غور و فکر کر کے انکا حل تلاش کرے گا، جس سے مسلمانوں کی رہنمائی، انسانیت کے لیے آسانی اور نظام مصطفیٰ ﷺ کی سچائی ثابت ہو کر اہل اسلام کی سرخروئی ہوگی اور جو بے عرفان ہوگا ان مسائل کو خلاف اسلام، ممنوع شرعی اور اہل اسلام کے لیے شجرہ ممنوعہ قرار دے کر مسلمانوں کے لیے پریشانی و اضطراب، اغیار کے لیے مواقع اعتراض اور اسلام کی بدنامی کا سامان کرے گا۔ ایسوں کے متعلق مرفوع حدیث میں آیا ہے؛

”الْإِنَّ شَرَّ الشَّرِّ شَرَّاءُ الْعُلَمَاءِ وَإِنَّ خَيْرَ الْخَيْرِ خَيْرُ الْعُلَمَاءِ“ (۱)



یعنی ہر نقصان سے بڑھ کر نقصان شریعہ علماء کی جماعت ہے اور ہر خیر سے بہتر خیر مسلمانوں کے لیے باعث خیر علماء کی جماعت ہے۔

پیش نظر مسئلہ کا حل فقہ حنبلی میں موجود ہونے کی وجہ سے اسلام ہی کی طرف منسوب ہوگا یعنی ان متاثرہ مساجد کو بحال رکھ کر ان کے جملہ حقوق و تقدس کا تحفظ ناممکن ہونے اور انہیں سڑکوں میں شامل کر کے ان کی سابقہ حیثیات کو ختم کرنے کے لیے اس قسم ناگزیر حالات پیدا ہونے کی صورت میں دوسری جگہوں میں ان کے تبادلہ کے جواز کا فتویٰ دراصل اسلام ہی کا فتویٰ ہے جس کا اظہار فقہ حنبلی کی شکل میں ہو رہا ہے۔ حضرت امام شعرانی کی میزان الکبریٰ میں ہے!

”وَإِنْ كُنْ مِنْ عَمَلٍ بِمَذْهَبٍ مِنْهَا خَالِصًا وَصَلَّهٖ إِلَى بَابِ الْجَنَّةِ“ (۲)

یعنی جس نے بھی ضرورت کے وقت اخلاص کے ساتھ ان مذاہب اسلامیہ میں سے کسی پر عمل کیا تو وہ اُسے جنت کے دروازے تک پہنچائے گا۔

آگے جا کر صفحہ 74 پر رقم طراز ہیں!

”فَإِنَّا كَإِنْ تَقْبِضَ نَفْسُكَ مِنَ الْعَمَلِ يَقُولُ مِنْ أَقْوَالِهِمْ إِذَا لَمْ تَعْرِفْ مَنْزِلَهُ“  
یعنی کسی حل طلب مسئلہ سے متعلق جب بھی تجھے کسی اسلامی مسلک میں کوئی رہنمائی مل جائے جسے تو خود اس کے شرعی ماخذ سے استنباط نہیں کر سکتا تو ایسے وقت میں اُس پر عمل کرنے سے انکسار سے اجتناب کرو۔

اگر بالفرض فقہ حنبلی کی شکل میں بھی اس سلسلہ میں کوئی رہنمائی نہ ملتی پھر بھی اسلام کے بنیادی اصولوں کے مطابق اس کا حل نکالا جاسکتا تھا۔ مثال کے طور پر تمہید نمبر 1 کے مطابق شرعی استدلال اس طرح کیا جاسکتا ہے۔!

**شرعی فتویٰ:-** پیش نظر مسئلہ میں متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے ان کے متبادل قریبی جگہوں میں مسجدیں تعمیر کرنے کا عمل جائز ہے۔

منہجی:- کیوں کہ یہ عمل مسلمانوں کے زیادہ اہم مقاصد کے حصول کے لیے ہے۔

کبریٰ:- مسلمانوں کی بنیادی ضروریات میں زیادہ اہم مقاصد کے حصول کے لیے ثانوی مقاصد میں بقدر ضرورت تبدیلی لانا جائز ہے۔

حاصل نتیجہ:- لہذا متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے ان کے متبادل قریب جگہوں میں مسجدیں تعمیر کرنے کا عمل جائز ہے۔

اس استدلال میں پہلا مقدمہ از قبیل بدیہیات سے ہے جس پر دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ ہر خاص و عام جانتا ہے کہ آبادی کے لیے راستہ بنیادی ضروریات کے سلسلہ میں زیادہ اہم ہے جس کے بغیر گھر کا وجود ہو سکتا ہے نہ دوسری ضروریات زندگی کا حصول، لہذا مسجد سے زیادہ اہم ضرورت اور سب سے مقدم و اہم ہونے کا مسئلہ محتاج دلیل نہیں ہے لیکن دوسرا مقدمہ یعنی مسلمانوں کی بنیادی ضروریات میں زیادہ اہم مقاصد کے حصول کے لیے ثانوی مقاصد میں بقدر ضرورت تبدیلی لانے کا جواز محتاج دلیل ہے اور یہ دلیل کتب فقہ اور اصول فقہ میں موجود ہے۔ عبد الوہاب خلاف کی تاریخ التشریع الاسلامی میں ہے!

”وَعَلَى هَذَا فَاَلَا حُكْمَ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي شُرِعَتْ لِجَفْظِ الضَّرُورِيَّاتِ اَهُمُّ  
الْاَحْكَامِ وَاَحَقُّهَا بِالْمَرَاعَاةِ وَتَلِيهَا الْاَحْكَامُ الَّتِي شُرِعَتْ لِتَوْفِيْرِ الْحَاجَاتِ  
لَمْ الْاَحْكَامُ الَّتِي شُرِعَتْ لِلتَّحْسِينِ وَالتَّجْمِيلِ“ (۳)

یعنی انسانوں کی بنیادی ضروریات میں فرق مراتب کو ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہونے کی بنا پر وہ احکام جو بنیادی ضروریات کی حفاظت کے لیے مقرر کیے گئے ہیں ان پر عمل کرنے کا اہتمام بھی دوسرے نمبر کی ضروریات و حاجات پر مقدم ہے، علیٰ ہذا القیاس۔ اَلَا هُمْ فَالَا هُمْ تعارض کے وقت عمل کے زیادہ لائق ہے۔





انسانی اعمال سے متعلق جملہ احکام کی علت غائی و مقصد انسانوں کی بنیادی ضروریات، حاجات اور تحسینات کی تولید و تحفظ ہے:-

اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ ہر انسان اپنی بنیادی ضروریات و حاجات اور فطری جذبات و خواہشات کے تقاضوں کو خود ہی جانتا ہے، جس میں مسلم و غیر مسلم اور مؤحد و مشرک سب برابر ہیں اور اس احساس فطری کے تقاضوں کے مراتب کو (کہ اُن میں کون سا زیادہ اہمیت کا حامل ہے کہ اُس پر عمل کیا جائے اور کون سا کم ہے جس سے تعارض کے وقت صرف نظر کیا جائے) بھی اپنے اندر موجود فطری محرکات کی بدولت تمیز کرنے میں تمام ابناء جنس یکساں خود کفیل ہیں اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ ان بنیادی ضروریات و حاجات کو وجود بخشے یا تحفظ دینے کے لیے ذرائع و سبب بننے والے کچھ انسانی اعمال ایسے ہیں جنہیں ادا شرعی یا منہیات شرعیہ کہا جاتا ہے۔ اُن کا ادراک صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے پیغمبر ﷺ پر اعتماد کر کے مامورات شرعیہ پر عمل کرنے اور منہیات شرعیہ سے اجتناب کرنے کو ان کے حصول و تحفظ کا یقینی سبب سمجھا ہو یعنی اہل ایمان، گویا اسلام کے تمام احکام کی گردش کا محور انسانی ضروریات و حاجات کا حصول و تحفظ ہے چاہے اس جہاں میں ہو یا اُس جہاں میں۔

اسلامی احکام کا اصل مقصد و فلسفہ انسانوں کی ان تمام ضروریات و حاجات اور فطری خواہشات کا حصول و تحفظ ہونے کی بنا پر اسلام میں کوئی حکم ایسا نہیں ہے جس کے پیش نظر علت غائی، انسانیت کی ان جائز خواہشات و جذبات اور بنیادی ضروریات و حاجات کا حصول و تحفظ نہ ہو۔

اس لازمہ کا منطقی نتیجہ یہی ہے کہ جہاں پر شریعت مقدسہ کا کوئی حکم موجود تو اس کے مقاصد میں انسانوں کی ان ضروریات و حاجات اور فطری لوازمات کا حصول یا تحفظ ضرور ہوگا اور جہاں پر کوئی شرعی حکم موجود نہیں ہوگا وہاں پر ان کی تولید و تحفظ سے بھی خاموشی ہوگی کیوں کہ انسانیت کے نقصان کا کوئی خطرہ وہاں پر موجود نہیں ہے۔ اسلامی فقہ کے ماہرین نے احکام اسلامی کے اس فلسفہ کو اپنی کتابوں میں دو طرح سے بیان کیا ہے۔

اول:- انسانیت کے بنیادی حقوق و ضروریات کو مندرجہ ذیل تین خانوں میں تقسیم کر کے جملہ احکام اسلامیہ کو ان کی تولید یا تحفظ کا ضامن بتایا ہے۔

○ ضروریات انسانی۔ ○ حاجات انسانی۔ ○ تحسینات انسانی۔

ضروریات سے مراد وہ فطری حقوق ہیں جن کے بغیر انسان کا حفظ و بقاء ممکن نہ ہو جیسے کھانا، پینا، پہننا اور رہنے کی جگہ جیسی ضرورتیں اور حاجات سے مراد وہ فطری حقوق ہیں جن کے بغیر حفظ و بقاء تو ہو سکتی ہے لیکن حرج و تکلیف کے ساتھ اور تحسینات سے مراد وہ فطری اور جائز حقوق ہیں جن سے انسان کے اخلاق، تمدن و معاشرت میں خوبصورتی پیدا ہو۔ مثال کے طور پر مطلق مکان اور سر چھپانے کی جگہ انسان کی بنیادی ضروریات میں شامل ہیں چاہے سرگ و غار ہو یا جھونپڑا، چکی آبادی ہو یا بچی، اس مرحلہ کے بعد دوسرے مرحلہ میں سر چھپانے کی اس جگہ کے لیے ضروری چیزیں ہیں جنہیں حاجات کہا جاتا ہے مثلاً اُس جگہ کے لیے دروازہ اور ہوا کے لیے کھڑکیاں اور آنے جانے اور اشیاء صرف لانے لے جانے کے لیے مناسب راستہ وغیرہ جو سہولیات میں شامل ہیں۔ اس کے بعد تیسرے مرحلہ میں وہ تمام جائز اور فطری ضرورتیں آتی ہیں جنکی بدولت اُس جگہ کے ماحول کی خوبصورتی و نظافت حاصل ہو جیسے فرش اور نشست و برخاست کی ضرورتیں جن میں سفیدی، رنگ و روغن اور روشنی وغیرہ شامل ہیں۔ تاریخ التشریع الاسلامی میں ہے:

”وَالْمَقْصَدُ الْعَامُّ لِلشَّارِعِ مِنْ تَشْرِيعِهِ الْأَحْكَامَ هُوَ تَحْقِيقُ مَصَالِحِ النَّاسِ بِكِفَالَةِ ضَرُورَاتِهِمْ وَتَوْفِيرِ حَاجَاتِهِمْ وَتَحْسِينَاتِهِمْ فُكُلُ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ مَا قَصْدُهُ إِلَّا وَاحِدٌ مِنْ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ الَّتِي تَكُونُ مِنْهَا مَصَالِحُ النَّاسِ وَلَا يُرَاعَى تَحْسِينِيٌّ إِذَا كَانَ فِي مَرَاغَاتِهِ إِخْلَالٌ بِحَاجِيٍّ وَلَا يُرَاعَى حَاجِيٌّ وَلَا تَحْسِينِيٌّ إِذَا كَانَ فِي مَرَاغَاتِ أَحَدِهِمَا إِخْلَالٌ بِضُرُورِيٍّ“ (۴)

یعنی نبی اکرم و مربی خلافت اللہ جلّ جلالہ و غمّ توالہ کا اصل مقصد نظام مصطفیٰ ﷺ کے جملہ





احکام کو مروج کرنے سے فقط یہی کچھ ہے کہ انسانوں کے جملہ مصالح جواز قبیل ضروریات، حاجات اور تحسینات سے ہیں، کے حصول کو اُن ہی کے اعمال و کردار کے ذریعہ پورا کیا جائے لہذا اسلام میں کوئی ایسا حکم موجود نہیں ہے جس میں انسانوں کے ان مصالح میں سے کسی ایک کا حصول بھی مقصود و شارع نہ ہو۔ انسانیت کے جملہ مصالح کا بالترتیب ان تینوں مقاصد سے وجود میں آنے کا لازمی نتیجہ ہے کہ شریعت مقدسہ کی نگاہ میں کوئی ایسا کام کرنے کی اجازت نہیں ہے جس میں کسی تحسینی مصلحت کے حصول کی خاطر حاجتی مصلحت کا نقصان ہو، اسی طرح کسی تحسینی و حاجیاتی دونوں کو کرنے کی بھی اجازت نہیں ہے جن کے کرنے میں کسی ضروری مصلحت کا نقصان ہو رہا ہو کیوں کہ ”الْأَقْدَمُ فَلَا الْقَدَمُ، الْآخِرُ فَلَا الْقَدَمُ“ پر عمل کرنا ہی صراط مستقیم و مقتضاء فطرت ہے، منشاء خداوندی و مقصود شریعت ہے اور اسی ترتیبی عمل میں ہی انسانوں کی سعادت ہے۔

دوم:- انسانوں کے جن اعمال کا ایلا واسطہ (براہ راست) تعلق ان مصالح ثلاثہ کے ساتھ ہوتا ہے انہیں مامورات شرعیہ کی پانچ اقسام (فرض، واجب، سنت، مؤکدہ، سنن زوائد، مستحب) کے ضمن میں اور منہیات شرعیہ کی پانچ اقسام (حرام، مکروہ تحریم، اسائت، مکروہ تنزیہ، خلاف اولیٰ) کے ضمن میں بیان کرتے ہیں جبکہ بالواسطہ یعنی کسی خارجی عوامل کی وجہ سے ان مصالح کے ساتھ مربوط ہونے والے کاموں کو مباح کے ضمن میں چھوڑ کر انہیں میزان عقل کے سپرد کیا جاتا ہے جو حسب مواقع ان غیر فتناہی جزئیات و مظاہر کی شرعی حیثیات کو دلائل کی روشنی میں متعین کرتا رہتا ہے۔

اس میں بھی تمام فقہاء کرام کا انداز بیان ایک جیسا نہیں ہے کیوں کہ بعض نے براہ راست انسانی مصالح کی تولید و تحفظ کے سبب بننے والے احکام کی پانچ قسمیں بیان کیں ہیں اور بعض نے سات بھی بیان کیے ہیں، جیسے اصول فقہ کی درسی کتابوں سے لے کر بڑی کتابوں تک سب میں موجود ہے۔

بہر تقدیر تمہید نمبر 1 کے مطابق متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں تحلیل کر کے اُن کی متبادل جگہوں میں

دوسری مساجد تعمیر کرنے کے جواز پر مذکورہ استدلال کو سمجھنے میں اس فقہی تفصیل کو بڑا دخل ہے جس کو ملحوظ خاطر رکھے بغیر مذکورہ استدلال سے مدعا کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کیوں کہ اس استدلال کے جز و دوم یعنی کبریٰ میں انسانی ضروریات کے حصول کی خاطر انسانی حاجات میں بقدر ضرورت تبدیلی لانے کے جواز کا علم اس بات پر موقوف ہے کہ مسجد کو حاجات میں اور شاہراہ کو ضروریات کے زمرہ میں ہونے کا فطری علم اپنایا جائے، جو اس تفصیل کے بغیر ناممکن تھا۔

تمہید نمبر 3 کے مطابق اس کا شرعی حل اور تفصیلی استدلال اس طرح ہوگا۔

شرعی حکم و مدعا:- مجبوری کی مذکورہ صورت میں مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے اُن کے متبادل قریبی جگہوں میں دوسری مسجدیں تعمیر کرنے کا عمل جائز ہے۔

عنقریب:- کیوں کہ یہ مفاد خاصہ پر مفاد عامہ کو ترجیح دینے کی مہذب شکل ہے۔

کبریٰ:- مفاد خاصہ پر مفاد عامہ کو ترجیح دینے کی ہر مہذب شکل جائز ہے۔

حاصل نتیجہ شرعی حکم:- لہذا مذکورہ عمل بھی جائز ہے۔

اس استدلال کے پہلے مقدمہ یعنی عنقریب کا علم محتاج دلیل نہیں ہے بلکہ ہر خاص و عام سمجھتا ہے کہ مسجد کے ساتھ بنیادی طور پر مسلمانوں کی صرف ایک ضرورت یعنی شعبہ عبادات کے حصول کا بالذات تعلق ہے جبکہ شاہراہوں کے ساتھ مسلمانوں کی جملہ ضروریات از قبیل عبادات، معاملات، معاشیات اور حفظ و بقاء سے متعلقہ ہر بنیادی ضرورت مربوط ہے جسکے حصول کے بغیر حفظ و بقاء ہی ناممکن ہے۔ جب تک کسی انسان کو جملہ ضروریات کا حصول ممکن نہ ہو جائے اُس وقت تک اللہ تعالیٰ بھی اُسے عبادت کرنے کے لیے مسجد بنانے کا حکم نہیں دیتا۔ لیکن اس دلیل کا دوسرا جزو یعنی کبریٰ۔ وہ فقہ کا یہ جزئیہ ہے۔ الا شاہ والناظر میں ہے؛

”يَتَحَمَّلُ الضَّرَرُ الْخَاصُّ لِأَجْلِ دَفْعِ الضَّرَرِ الْعَامِ“ (۵)

یعنی عمومی نقصان کو ختم کرنے کی خاطر محدود نقصان کو برداشت کرنا جائز ہے۔





فتاویٰ فتح القدیر، جلد 5، صفحہ 445، مطبوعہ سکھر میں اس کی یہ مثال بیان کی ہے کہ اگر کوئی مسجد اہل علاقہ کے نمازیوں پر تنگ ہو جائے اور اُس کے ساتھ متصل کسی شخص کی زمین یا دوکان ہے۔ اہل علاقہ وہ اُس سے جائز قیمت پر خرید کر مسجد میں شامل کرنا چاہتے ہیں جبکہ وہ راضی نہیں ہوتا۔ ایسے میں اسلامی حکومت پر لازم ہے کہ عام لوگوں کے مفاد میں زبردستی وہ اُس سے خرید کر مسجد میں شامل کر کے لوگوں کی تکلیف دور کرے۔ فتح القدیر کے الفاظ قابل غور ہیں:

”وَلَوْ كَانَ مِنْكَ رَجُلٌ أَخَذَ بِالْقِيَمَةِ كَرَهَا“

یعنی مفاد عامہ کی تکلیف و ضرر دور کرنے کے لیے جائز قیمت دے کر زبردستی اُس سے لے کر مسجد میں شامل کیا جائے گا۔ حالانکہ عام حالات میں کسی سے اُس کی مرضی کے خلاف زبردستی سے اُس کا حق چھیننا ناجائز و حرام ہے۔

یہی مسئلہ اختلافِ الفاظ کے ساتھ بحر الرائق، جلد 5، صفحہ 276، مطبوعہ بیروت میں بھی موجود ہے۔ الغرض مفاد خاصہ و مفاد عامہ کے مابین تعارض کے وقت شریعت کی نگاہ میں ہمیشہ مفاد عامہ کو ترجیح دینے کے اس دفعہ کے تحت ہزاروں مسائل مندرج ہیں، جن میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

تمہید نمبر 4 کے مطابق اس کا حل اس طرح ہوگا:

شرعی حکم:- پیش نظر مسئلہ میں متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں تحلیل کر کے اُن کے متبادل قریبی جگہوں میں دوسری مسجدیں تعمیر کرنے کا عمل جائز ہے۔

صغریٰ:- کیوں کہ یہ اضطراری حالت میں کم نقصان کو اختیار کرنے کی مہذب شکل ہے۔

کبریٰ:- اضطراری حالت میں کم سے کم نقصان کو اختیار کرنے کی ہر مہذب شکل جائز ہے۔

حاصل نتیجہ جو شرعی حکم ہے:- لہذا متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں تحلیل کر کے اُن کے متبادل قریبی جگہوں میں دوسری مسجدیں تعمیر کرنے کا عمل بھی جائز ہے۔

اس دلیل کے اول جزو یعنی صغریٰ کا علم وجدانی و بدیہی ہونے کے ساتھ متفقہ بین المذاہب بھی ہے



بدیہی مذہب کو بھی اس فطری عمل سے انکار کی مجال نہیں ہے کیوں کہ ہر انسان کا یہی حال ہے کہ جب دو نقصانوں میں سے ایک کو اختیار کرنے پر مجبور کیا جائے تو ایسے وقت میں عقل کا یہی تقاضا ہوتا ہے کہ اُن میں سے کم سے کم نقصان والا پہلو اختیار کیا جائے۔ اس کے علاوہ ہمارے پیش نظر مسئلہ میں یہ بھی ہے کہ کم نقصان والا پہلو جو مسجد سے دست برداری ہے من کل الوجوہ متروک بھی نہیں ہو رہا بلکہ ”ہرئی جگہ کے ساتھ تبادلہ کی شکل میں مسجد کا بنیادی مقصد بقدر امکان باقی و محفوظ رہتا ہے جس کی تعبیر ہم نے مہذب شکل کے الفاظ سے کی ہے۔ فتاویٰ بحر الرائق کے مصنف ابراہیم ابن نجیم المصری نے اشیاء و النظائر میں لکھا ہے:

”إِذَا تَعَارَضَ مَفْسِدَتَانِ رُوِيَ أَعْظَمُهَا صَرَدًا بِإِزْكَابِ أَخْفَاهَا“ (۶)

یعنی دو نقصانوں میں سے ایک کو لینے کی مجبوری جب ناگزیر ہو جائے، ایسے وقت میں اُن میں سے کم نقصان والی چیز کو قربان کیا جائے گا تا کہ زیادہ نقصان سے بچا جاسکے۔

اس استدلال میں دوم جزو یعنی کبریٰ کا علم بھی بدیہی ہے کیوں کہ اضطرار کی حالت میں جب اخفُ البَیِّنَینِ یعنی کم سے کم نقصان کو اُس کی غیر مہذب شکل کے ساتھ لینا یا اُس کے مد مقابل پر قربان کرنا جائز ہو تو مہذب شکل میں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

تمہید نمبر 5 کے مطابق فقہی استدلال اس طرح ہوگا:

علم شرعی:- مذکورہ عمل بے شک جائز ہوگا۔

فہریٰ:- کیوں کہ اگر یہ سب کچھ مفاد عامہ کو ضرر و تکلیف سے بچانے کی خاطر ہو رہا ہے تو بے شک جائز ہوگا۔

گہریٰ:- لیکن حالات سے معلوم اور واضح ہے کہ یہ سب کچھ مفاد عامہ کو تکلیف سے بچانے کی خاطر ہی کیا جا رہا ہے اس کے سوا اور کوئی مقصد نہیں ہے۔ نتیجہ:- لہذا بے شک جائز ہوگا۔

ال دلیل میں مقدم و تالی کے مابین جو لازمہ ہے وہ علت و معلول کے قبیل سے ہے یعنی مفاد عامہ کو





تکلیف و ضرر سے بچانے کی غرض سے کیے جانے والا عمل علت ہے جواز کے لیے اور جواز اس کا معلول ہے جن کا باہمی اتصال ضروری ہے۔ اس ملازمہ شرعیہ پر محکم اوسط شریف کی وہ مرفوع حدیث دلیل ہے جس میں نبی اکرم رحمۃ اللہ علیہ نے ارشاد فرمایا ہے:

”لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ فِي الْإِسْلَامِ“

یعنی مفاد عامہ کے حق میں باعث تکلیف و ضرر کسی چیز کو بھی اسلام میں بحال رکھنے کی اجازت نہیں ہو سکتی۔

چاہے مسجد کے نام پر ہو یا مدرسہ کی شکل میں خانقاہ کی صورت میں ہو یا مسافر خانہ کے انداز میں، کسی فرد کے نام پر ہو یا جماعت و ادارہ کے۔ اس حدیث پر کل مکاتب فکر فقہاء کرام نے عمل کرتے ہوئے ہزاروں غیر منصوصی مسائل استنباط کیے ہیں اور استنباط مسائل کے لیے دیگر قواعد کلیہ کو بطور دلیل اجمالی بیان کرنے کی طرح اس کو بھی بطور ضابطہ کلیہ ذکر کرنے کے بعد اس سے تفصیلی دلیل کا جزو بطور کبریٰ ذکر کر کے مسائل کا استخراج کیا ہے۔ لہذا پیش نظر مسئلہ میں متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں تحلیل کر کے ان کے متبادل تریب جگہوں میں مسجدیں تعمیر کرا کر ان میں پوشیدہ مقاصد کو بقدر امکان محفوظ، اور باقی رکھنے کی غرض سے اگر اور دلائل نہ بھی ہوں تو فقط یہی ایک حدیث مبارکہ بھی کافی ہے۔ (وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذٰلِکَ)

تمہید نمبر 2 کے مطابق اگر ان متاثرہ مساجد سے متعلق دستاویزی ریکارڈ حکومت کے گھر میں موجود ہو کہ ان کی تعمیر کے وقت کسی شخص، ادارہ، محکمہ یا حکومت کی زمین کا کوئی حصہ ان کی مرضی و اجازت کے بغیر اس میں شامل کیا گیا تھا جس کی اجازت کا ثبوت اب تک نہیں ہے تو ایسی تمام صورتوں میں انہیں شرعی مسجد ہونے کا حق ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ محض جائے نماز ہے جسے مسجد کے حقوق و احکام ہرگز نہیں دیے جاسکتے۔ حوالہ کے لیے ملاحظہ ہو، ہدایہ کتاب الوقف میں ہے:

”مَنْ جَعَلَ مَسْجِدًا فَحَتَّ سَرْدَابَ أَوْ قَوْفَهُ بَيْتَ وَجَعَلَ بَابَ الْمَسْجِدِ إِلَى

الطَّرِيقِ وَغَزَلَهُ عَنْ مِلْكِهِ فَلَهُ أَنْ يَبِيعَهُ وَإِنْ مَاتَ يُورَثَ عَنْهُ لَا نَهَانَهُمْ يُخْلَصَ لِلّٰہِ تَعَالٰی لِبَقَاءِ حَقِّ الْعَبْدِ مُتَعَلِّقًا بِهِ“

### ایک مغالطہ کا ازالہ :-

نظریہ ضرورت کے تحت حنبلی مذہب کے مطابق مسجد کی زمین کو بیچنے، تبدیل کرنے اور بشمول مسجد اوقاف کی اصل ہیئت و کیفیت میں تبدیلی لانے کے لیے اس جوازی فتویٰ سے کسی کو یہ مغالطہ نہ ہونا چاہئے کہ جہاں کہیں بھی اوقاف کی جائیداد اور مسجدوں میں کوئی بھی ضرورت محسوس ہو جائے تو اس قسم کی تبدیلی لانے کا جواز ہو گا حاشا و کلا، ایسا ہرگز نہیں ہے کیوں کہ ضرورت، ضرورت میں فرق ہے۔ جس ضرورت و مجبوری کی بنا پر اسلام میں اس جوازی فتویٰ کا وجود ہے وہ صرف بنیادی ضرورت ہے جس کے بغیر عام مسلمانوں کا جینا، رہنا سہنا اور حفظ و بقاء مشکل ہو، جیسے شاہراہوں اور خصوصی راستوں کی شکل میں ہوتا ہے بخلاف ان ضرورتوں کے جو اس حد تک بنیادی نہیں ہیں بلکہ از قبیل حاجات و نعمیات میں شمار ہوتے ہیں، جیسے کسی مسجد کو تفریح گاہ، پارک، تعلیم گاہ اور مسافر خانہ جیسی ضرورتوں میں تبدیل کرنا یا کسی قدیمی مسجد کے ضروری اخراجات اور امام و مؤذن کی تنخواہ کی ادائیگی وغیرہ مصارف کو پورا کرنے کی خاطر اس کے کسی حصہ میں چاہے مسجد صغی ہو یا شتویٰ یعنی مسقف و اندرون ہال و برآمدہ لایا اس کے ساتھ متصل نماز کے لیے کھلی جگہ میں کرایہ کے لیے دوکان، حمام، گودام وغیرہ بنانا یا اسی طرح کی پہلے سے بنی ہوئی مسجد کو توڑ کر اس کے نیچے دوکان و گودام الغرض کرایہ کی غرض سے کوئی بھی غیر وجود میں لانا یا اسی قسم کی پرانی بنی ہوئی مسجد کے اوپر مسجد ہی کے مفاد میں اور اسی کی ضروریات مذکورہ کو پورا کرنے کی غرض سے مسجد کے سوا کوئی اور چیز تعمیر کر کے مسجد کے مصارف کو پورا کرنے کی غرض سے کرایہ پر دینا، اس قسم کی تمام حرکات و اعمال محض شیطانی تصرفات و حرام محض ہیں۔ کسی بھی اسلامی مذہب میں دنیا کا کوئی دیندار مفتی و اہل علم انہیں جائز قرار نہیں دے سکتا کیوں کہ مظلوم مسجد کے حقوق میں اس طرح حرام تصرف و غاصبانہ تجاوزات کئے بغیر بھی اس کے حفظ و بقاء اور اس کے ضروری





مصارف کو پورا کرنے کے سوا طریقے ہیں لہذا مسجد کے فائدہ اور مسجد کے مصارف کو پورا کرنے اور اُس کی آمدنی بڑھا کر اسے فائدہ پہنچانے کے اس شیطانی تصور پر مبنی ضرورت کا شریعت کی نگاہ میں قطعاً کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ یہ مصنوعی ضرورت ہے فطری نہیں ہے، ثانوی ہے بنیادی نہیں ہے، حاجات و تحسینات کے زمرہ میں ہے اہم و اقدم نہیں ہے، لایندی و ناگزیر نہیں ہے کہ اُس کے بغیر مسجد اور اس کے امام و مؤذن اور مقتدیوں و نمازیوں کے حفظ و بقاء ناممکن ہو کر ان تصرفات کے جواز کے لیے وجہ جواز بنتی، لہذا جن جگہوں میں مسجد کے مفاد کا بہانہ بنا کر اس قسم کی حرکاتِ شیعہ و محرّماتِ شریعہ کا ارتکاب کیا گیا ہے اُن کے مرتکب غاصبوں پر فرض ہے کہ اس ”شکر نماز ہر“ کو خود اپنے ہاتھوں سے اپنے خرچہ پر بنا کر مسجد کی اصل ہیئت کو بحال کریں۔

یہ کوئی ایسا فریضہ نہیں ہے جو کسی وجہ سے ٹل سکے بلکہ تاقیامت اُن پر لازم ہے، اس جرم سے توبہ کرنے یا اس کی تلافی کرنے یا تادان و ضمان دینے کا اسلام میں صرف اور صرف ایک ہی طریقہ ہے کہ اس جرم کو ہٹا کر مسجد کو اصل ہیئت پر لائے ورنہ جرم و معاصی کا یہ طوق اُن کے گلے کا ہار بنا ہی رہے گا۔ اگر وہ خود ایسا نہیں کرتے تو پھر اسلامی حکومت پر فرض ہے کہ انہیں ختم کر کے ان مظلوم مسجدوں کی اصل ہیئت بحال کرے۔ اگر اسلامی حکومت موجود نہ ہو تو اُمتِ مسلمہ کے صلحاء اور اہل علاقہ کے دینداروں پر فرض ہے اگر تغیر منکر کے اس فریضہ کی ادائیگی پر کسی وجہ سے اب اُن کی استطاعت نہ ہو تو دل میں عزمِ محکم رکھنا فرض ہے کہ جب بھی استطاعت ہوگی اور حالات سازگار ہوں گے تو ان غاصبانہ تجاوزات کو ہٹا کر مسجد کی اصل ہیئت کو بحال کریں گے۔

یہ کوئی اختلافی مسئلہ نہیں ہے کہ کسی مکتبِ اسلامی میں اس کے خلاف ہونے کی گنجائش ہو سکے۔ فقہ حنفی کے فتاویٰ رد المحتار علی الدر المختار، جلد 5، صفحہ 115، کتاب الغصب میں، ”الفقہ الاسلامی وادلّہ“ جلد 2، صفحہ 697 اور فقہ حنبلی کے الشرح الکبیر، کتاب الوقف، جلد 6، صفحہ 270، در مختار مجتبائی، جلد 1، صفحہ 379 میں اس کی مزید تفصیل دیکھی جاسکتی ہے۔

لیکن ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ محکمہ اوقاف صوبہ سرحد پاکستان کے زیر اہتمام کچھ مسجدوں کے ساتھ عرصہ دراز سے اوقاف کے حکومتی اہلکاروں کی نگرانی میں یہ ظلم ہو رہا ہے۔ بطور مثال آج سے تقریباً دس سال قبل انگور والی مسجد ڈھکی نعلبندی پشاور جو قدیمی مسجد تھی، کو توڑ کر اس کے نیچے تجارتی ادارے بنانے کا عمل دیکھ کر ہم نے اس شرعی حکم سے انہیں آگاہ کیا تو اہلکاروں کی بے پرواہی، علماء وقت کی خاموشی اور نااہل حکومتوں کی شامت اعمال کی وجہ سے ہماری اس آواز حق، اسلام کی اس صدائے تبلیغ اور بر محل احتجاج کو نقار خانہ میں طوطی کی آواز بنا کر مسجد سے متعلق حدود اللہ کو پامال کیا گیا بلکہ مسلسل کیا جا رہا ہے۔ (فَاللّٰهُ الْمُسْتَكِي)

اب جبکہ صوبہ سرحد گورنمنٹ شاہراہوں کے حوالہ سے مفاد عامہ سے متعلق اپنی ذمہ داریوں کا احساس کرتے ہوئے عوام کی طرف سے کئے گئے ناجائز تجاوزات کو ہٹا رہی ہے، مفاد عامہ کے جائز حقوق بحال کرنے کے لیے قابل تحسین عمل کر رہی ہے اور متاثرہ مساجد کو شاہراہوں میں شامل کر کے اُن کے متبادل دوسری قریبی جگہوں میں مساجد تعمیر کرانے سے متعلق شرعی مسئلہ پوچھ رہی ہے تو اُسے چاہئے کہ محکمہ اوقاف صوبہ سرحد کے ان جرائم و تجاوزات کی بھی خبر لے، شاہراہوں کو اُنکا جائز حق دلانے کی طرح محکمہ اوقاف کے ہاتھوں ان مظلوم و مضروب الحقوق مساجد کو بھی اُنکا چھیننا ہوا حق واپس دلانے ورنہ محض ان متاثرہ مساجد سے متعلق علماء کے پاس حکومت کی طرف سے بھیجے جانے والے اس سوالنامہ کی حقیقت ”اَفْتَوْهُمْ مَنْوَنَ بَعْضُ الْكُتُبِ وَتَكْفُرُونَ بَعْضُ“ (البقرہ، 85) کے سوا کچھ نہیں ہوگی۔

اَللّٰهُمَّ اَشْهَدُ بِاَنِّیْ اَذِیْتُ حَقَّكَ وَحَقَّ عِبَادِكَ وَمَسَاجِدِكَ وَاَنْتَ  
الشَّاهِدُ بِاَرْحَمَ الرَّاحِمِیْنَ

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِاَسْرَارِ عِبَادِهِ

حَرَّرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِیْفُ

پیر محمد چشتی





## حوالہ جات

- (۱) مشکوٰۃ شریف، کتاب العلم، ص 37
  - (۲) میزان الکبریٰ، ج 1، ص 53، مطبوعہ مصر
  - (۳) تاریخ التشریع الاسلامی، ص 244، مطبوعہ استنبول
  - (۴) تاریخ التشریع الاسلامی، ص 233
  - (۵) الاشباہ والنظائر ج 1، ص 121، مطبوعہ کراچی
  - (۶) الاشباہ والنظائر، ج 1، ص 286، مطبوعہ دارالباز مکہ مکرمہ
- ☆☆☆☆☆

## حدیث لولاک لما خلقت الافلاک کی تحقیق

○ 26 مئی 2002ء کو محترم الحاج شہزادہ مصمص الملک والحاج محمد معراج الدین صاحبان، ماہنامہ آوازِ حق کے دفتر میں تشریف لائے۔ انہوں نے کسی گمنام شخص کی لکھی ہوئی ایک تحریر دکھائی جس کا خلاصہ دو چیزیں ہیں؛

پہلی چیز:- اس روایت کو بطور حدیث قدسی درج کرنے میں اصل ماخذ کا حوالہ دینا ضروری تھا جس کے بغیر عدم احتیاط سے کام لیا گیا ہے۔

دوسری چیز:- جناب الحاج شہزادہ مصمص الملک صاحب کی تصنیف (سیرۃ النبی ﷺ، کھوار) کے ٹائٹل پر ثبت بطور حدیث قدسی ”لَوْلَاكَ لَمْ يَخْلُقْ الْاَفْلَاكُ“ کی صحت پر اثر ابن عباس کے حوالہ سے اعتراض کیا گیا ہے کہ اُس کے منافی ہے۔

مذکورہ صدر حضرات نے فرمائش کی کہ آوازِ حق کے قریبی شمارہ میں اس تحریر کا تسلی بخش جواب اور اصل مسئلہ کی شرعی حیثیت واضح کر کے شائع کیا جائے۔ گمنام معترض کی تحریر یہ ہے؛

قابلِ عزت جناب شہزادہ صاحب، السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ

مارکیٹ میں سیرت کی ایک کتاب پر نظر پڑی جو آپ کی تصنیف ہے، اس کے پہلے ہی صفحہ پر آپ نے بطور حدیث قدسی ”لَوْلَاكَ لَمْ يَخْلُقْ الْاَفْلَاكُ“ درج کی ہے۔ مگر یہ ”لَوْلَاكَ“ اگر حدیث قدسی ہے تو برائے مہربانی درج ذیل تفاسیر ملاحظہ فرمائیں تفسیر ابن کثیر، جلد 5، پارہ 28، سورۃ الطلاق، آیت نمبر 11۔

”حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ سات زمینوں میں سے ہر ایک میں نبی ہے مثل تمہارے نبی کے اور آدم ہے مثل آدم کے اور نوح ہے مثل نوح کے اور ابراہیم ہے مثل ابراہیم کے اور عیسیٰ





ہے مثل عیسیٰ کے۔“ (1)

حضرت ابن عباس فرماتے ہیں:

”فِي كُلِّ اَرْضٍ نَبِيٌّ كَنِيَّتِكُمْ وَاَدَمُ كَاَدَمُ وَنُوحٌ كَنُوحٍ وَابْرَاهِيْمُ كَاِبْرَاهِيْمَ وَعِيْسَى كَعِيْسَى“ (2)

بعض احادیث میں آیا ہے کہ ہر زمین میں تمہارے آدم کی طرح ایک آدم ہے اور تمہارے نوح کی طرح ایک نوح ہے، تمہارے ابراہیم کی طرح ایک ابراہیم ہے اور تمہارے موسیٰ کی طرح ایک موسیٰ ہے اور تمہارے نبی یعنی محمد ﷺ کی طرح ایک نبی ہے۔

چونکہ یہ ”لَوْلَاكَ“ مندرجہ بالا احادیث کے رد میں آتا ہے اس لیے جس کتاب سے آپ اخذ فرما چکے ہیں اس کا حوالہ اس میں دیا جاتا تو اچھا تھا ورنہ اپنی طرف سے کوئی بات حضور ﷺ کی طرف منسوب کرنا خطرناک ہے۔ شکریہ..... ایک مسلمان

○ اس سے قبل 22/12/2010 کو دفتر ہذا کو جامعہ رشیدیہ ساہیوال پنجاب سے مولانا عبدالواحد کی ایک تحریر بذریعہ ڈاک وصول ہوئی تھی، جو مندرجہ ذیل ہے:

محترم ایڈیٹر صاحب! آواز حق کے باب الاستفسارات میں شرعی مسائل کا جس غیر جانبدارانہ انداز سے خالص اسلام کے رنگ میں اطمینان بخش جواب دیا جاتا ہے وہ اپنی مثال آپ ہے۔ میرا سوال یہ ہے کہ ”لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتَ الْاَفْلَاكَ“ حدیث کو اکثر علماء حضرات پیش کرتے ہیں اور کافی کتابوں میں بھی میں نے اس کو پڑھا ہے لیکن اس کے متعلق میرے ذہن میں یہ خدشات پیدا ہوتے ہیں کہ ایک تو اس کی سند معلوم نہیں ہے۔

دوسری بات: ترکیب نحوی کے لحاظ سے بھی یہ ناقابل فہم ہے کیوں کہ ”لَوْلَا“ علم نحو کے مطابق حرف شرط ہے جس پر یہ داخل ہوتا ہے وہ اسم ہوتا ہے جو مبتداء ہوتا ہے اور جس کی خبر محذوف ہوتی ہے۔ اس جملہ اسمیہ شرطیہ کے بعد جو جملہ جزائیہ ہوتا ہے وہ ہمیشہ جملہ فعلیہ ہوتا ہے لیکن اس حدیث میں

”لَوْلَا“ جو حرف شرط ہے اسم (مبتداء) پر داخل نہیں ہے تاکہ اُس سے جملہ شرطیہ بنتا بلکہ حرف خطاب پر داخل ہوا ہے جیسے (ذَاكَ، ذَلِكْ، ذَلِكُمْ، ذَلِكُمْ) میں ہے کیوں کہ اسم ضمیر جو مبتداء ہوتا ہے وہ ہمیشہ ضمیر مرفوع متصل ہوتا ہے جبکہ ”لَوْلَاكَ“ میں ”كَ“ ضمیر ہی نہیں ہے نہ متصل نہ منفصل، جب ضمیر یعنی اسم ہی نہیں ہے تو پھر مبتداء ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جب اس کا مدخول مبتداء نہیں ہے تو پھر جملہ شرطیہ ہونے کا کیا سوال؟ مہربانی کر کے اس حدیث سے متعلق میرے ان سوالات کے جواب شائع کریں:

○ اس روایت کی فی الواقع کوئی سند ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو اسے بیان کیا جائے؟

○ اگر نہیں ہے تو پھر بے سند روایت کو حدیث قدسی کہہ کر بیان کرنے والوں کا کیا حکم ہے کہ آیا وہ گنہگار ہیں یا نہیں؟

○ اگر وہ گناہ گار ہیں تو پھر حرام کے زمرہ میں یا مکروہ کے اور صغیرہ گناہ کے درجہ میں یا کبیرہ گناہ کے درجہ میں؟

○ اگر وہ گناہ گار نہیں ہیں تو پھر اس مرفوع حدیث کا کیا مطلب ہوگا کہ ”مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّعْ مُقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ“۔

○ مذکورہ لغوی اور نحوی ترکیب کے لحاظ سے جو اشکال ہے اُس کا کیا بنے گا؟

والسلام..... عبدالواحد، جامعہ رشیدیہ جی ٹی روڈ ساہیوال

یہ دونوں مکتوب چوں کہ ایک ہی مسئلہ کے متعلق ہیں لہذا ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ان دونوں کا مشترکہ جواب شائع کیا جائے۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الجواب:- جناب شہزادہ مصصام الملک کی سیرۃ النبی، کھوار کے ٹائل بیچ پر ثبت حدیث قدسی کے مآخذ کا حوالہ نہ دینے سے متعلق جو تنقید کی گئی ہے شریعت کے ترازو میں اسے غلط نہیں کہا جاسکتا بلکہ ایسی



تقید یا ایسی کمزوری کی نشاندہی کرنے کا حق ہر مسلمان کو حاصل ہے لہذا اس گناہ تحریر کا یہ حصہ از روئے شرع درست اور قابل ستائش ہے۔ اس کی سند و ماخذ کی بابت شرعی تحقیق یہ ہے کہ ماہرین حدیث اور علماء اصول حدیث کے بیان کردہ طریقوں کے مطابق حدیث کو روایت کرنے کے دو طریقے ہیں:

○ روایت باللفظ۔ ○ روایت بالمعنی۔

ان دونوں طریقوں کی مقبولیت کے لیے جو شرائط ہیں وہ سب کی سب ان دونوں میں قدر مشترک ہونے کے ساتھ روایت بالمعنی کی مقبولیت کے لیے اُمت مسلمہ کی طرف سے تلقی بالقبول اور اُس کے مضمون کا اُن روایات کے مضامین کے ساتھ متفق و یکساں ہونا بھی اضافی شرط ہے جو اس روایت بالمعنی بیان ہونے والی حدیث کے علاوہ دوسرے طریقوں سے وارد شدہ الفاظ کے مدلول و مفہوم ہیں۔ پیش نظر حدیث قدسی ان الفاظ یعنی ”لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ“ کے ساتھ روایت بالمعنی کے زمرہ میں شامل ہے اور مقبولیت کی جملہ شرائط اس نوعیت کی روایت کے لیے مذکور اضافی شرط سمیت یہاں پر بھی موجود ہے کیوں کہ جمہور اُمت مسلمہ نے بلا اختلاف اُسے تسلیم کیا ہوا ہے اور تلقی بالقبول ہونے کے ساتھ اس کے ماسبق لہ کلام اور عبارتہ النص و مضمون اُن تمام مقبول روایات کے بھی مطابق ہے جو دوسرے الفاظ میں وارد ہوئی ہیں۔ مثال کے طور پر امام احمد ثین حضرت ابو عبد اللہ الحاکم النیشاپوری، المتوفی 405ھ نے المستدرک علی الصحیحین کی جلد 2، صفحہ 615، مطبوعہ دار الفکر بیروت میں اپنے شیوخ الحدیث اساتذہ کے سلسلہ میں اپنے اور حضرت عبد اللہ ابن عباس کے مابین آٹھ (8) واسطوں کو بیان کرنے کے بعد حضرت عبد اللہ ابن عباس کی روایت سے بیان کیا ہے:

”قَالَ اَوْحَى الْمَلِئُ إِلَى عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ يَا عِيسَى امِنْ بِمُحَمَّدٍ وَامْرُؤٍ مِّنْ مَّذَرَكَةٍ مِّنْ اُمَّتِكَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا بِهٖ فَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ اَدَمَ وَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ الْجَنَّةَ وَلَا النَّارَ“

حضرت عبد اللہ ابن عباس کی روایت سے اس کی تخریج کر کے اس کی سند صحیح ہونے کے باوجود مسلم

و بخاری سے اس کی تخریج نہ جانے کا ذکر کرنے کے متضاد بعد حضرت آدمؑ کا شجرہ ممنوعہ کے قریب جانے کی وجہ سے جنت سے نکالے جانے کی طویل حدیث کو سات واسطوں سے بیان کرنے کے بعد حضرت عمر ابن خطابؓ تک پہنچا کر اُن کی روایت سے بایں الفاظ بیان کیا ہے:

”وَلَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُكَ“

اس کے بعد اس روایت کی بھی صحت اسناد کے ساتھ تصریح کرتے ہوئے کہا ہے:

”وَهَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ اِلَّا سَنَادَهُ“

یعنی اس حدیث قدسی کی سند بھی صحیح ہے۔

حضرت امام المحمد ثین علی ابن برہان الدین حلبی نے انسان العیون میں حضرت مولیٰ علی کی روایت سے بیان کیا ہے:

”يَا مُحَمَّدُ وَعَزَّتِي وَجَلَّتْ لِيْ لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ اَرْضِيْ وَلَا سَمَائِيْ وَلَا رَفَعْتُ هَذِهِ الْخَضِرٰى وَلَا بَسَطْتُ هَذِهِ الْغُبْرٰى“ (3)

یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے محمد (ﷺ) اگر تجھے رسول بنا کر بھیجا مقصود نہ ہوتا تو میں زمین کو پیدا کرتا نہ آسمان کو اور نہ آسمان کو اٹھاتا نہ زمین کو بچھاتا۔

حضرت امام المحمد ثین محدث ابن جوزی المتوفی 597ھ نے الوفا باحوال المصطفیٰ میں حضرت آدمؑ کے جنت سے نکالے جانے اور بعد ازاں حضور ﷺ کے وسیلہ جلیلہ سے توبہ و استغفار کرنے پر مشتمل طویل حدیث کو حضرت عبد اللہ ابن عمر کی روایت سے بیان کرنے کے بعد حدیث قدسی کے یہ الفاظ بیان کئے ہیں:

”وَلَوْلَا مَا خَلَقْتُكَ“ (4)

یعنی اگر ان کی رحمت کو ظاہر کرنا نہ ہوتا تو تمہیں بھی پیدا نہ کرتا۔

ای کتاب میں محدث ابن جوزی نے حضرت عبد اللہ ابن عباس کی روایت سے اس طرح تخریج فرمائی



ہے ”أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَى إِلَى عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْلَا مُحَمَّدٌ مَا خَلَقْتُ آدَمَ“ (5)  
حضرت امام محمد ثین امام جلال الدین سیوطی نے خاصاً گہری میں فضائل سید المرسلین ﷺ کے  
سلسلہ میں اسی حدیث ”لَوْلَاكَ“ کے مضمون کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

”وَخَلَقَ آدَمَ وَجَمِيعَ الْمَخْلُوقَاتِ لِأَجْلِهِ“ (6)

یعنی حضرت آدم علیہ السلام سمیت جملہ خلائق کو آپ ﷺ کے وجود اقدس کی بدولت پیدا کرنا  
بھی آپ ﷺ کے فضائل میں شمار ہے۔

ملا علی قاری نے الموضوعات الکبیر میں اس کے ان الفاظ یعنی ”لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ“ پر  
موضوع ہونے کا اعتراض کرنے والے صنعائی کا جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ:

”لَكِنْ مَعْنَاهُ صَحِيحٌ فَقَدْ رَوَى الذَّيْلِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا  
مَرْفُوعًا أَنِّي جِبْرِيلُ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْجَنَّةَ وَلَوْلَاكَ مَا  
خَلَقْتُ النَّارَ، وَفِي رِوَايَةِ ابْنِ عَسَاكَرٍ لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الدُّنْيَا“ (7)

عہد صحابہ سے حضرت عمر ابن الخطاب، حضرت مولیٰ علی، حضرت عبداللہ ابن عباس اور حضرت عبداللہ ابن  
عمرؓ جیسے عظیم صحابہ کرام سے مختلف الفاظ میں مروی اس روایت کا حاصل مضمون چونکہ اس دنیا کا  
اور نباتات کا آپ ﷺ کی بدولت پیدا کرنا ہے اور ان سب روایات کو انفرادی طور پر تلقی بالقبول حاصل  
ہونے کی بناء پر بعد والوں کے لیے ان کے مشترکہ مفہوم و مراد کو روایت بالمعنی کے طور پر بیان کرنے کا  
جواز پیدا ہوا جس وجہ سے 400ھ سے لے کر اب تک مختلف طبقہ ہائے علم کے حضرات اپنے اپنے  
انداز میں ”لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ“ کو بطور حدیث قدسی بلا اختلاف بیان کرتے آئے  
ہیں۔ اُن کی تعداد کو اگر مع تصنیفات بیان کیا جائے تو اس کے لیے مستقل دفتر درکار ہوگا۔ الغرض  
روایت بالمعنی کے مذکورہ طریقہ کے مطابق ”لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ“ کے الفاظ کو بطور حدیث  
قدسی بیان کرنے والے سلف و صالحین کی تعداد حد تو اتار سے کم نہیں ہے۔ مسلم آبادی پر مشتمل زمین کا وہ

کوئی خطہ ہوگا یا عہد صحابہ کے بعد تاریخ کا وہ کونسا دور ہوگا یا مسلم امت میں کون سی زبان ایسی ہوگی جس  
میں روایت بالمعنی کے طور پر اس حدیث قدسی کو بیان کرنے والے محدث ابن جوزی، شاہ نعمت ولی  
اللہ، شیخ اکبر محمد الدین ابن عربی، مصلح الدین سعدی شیرازی، امام یوسری، شیخ عبدالحق محدث  
دہلوی، مجدد الف ثانی، امام احمد رضا بریلوی، سید محمود بغدادی الوسی، مفسر اسماعیل حق، عبدالحق لکھنوی  
اور امام جلال الدین سیوطی جیسی حدیث شناس پاک ہستیوں نے اس کا مضمون صحیح معنی میں حدیث قدسی  
تجہ کر بیان نہ کیا ہو اور تو اور انگریز استعمار کا ہندوستان میں تسلط قائم کرنے کے بعد پیدا ہونے والے  
علماء میں مولانا ذوالفقار علی دیوبندی کو بھی اپنی تصنیف ”عطر الوردہ شرح قصیدہ بردہ“ میں یہ الفاظ  
بطور حدیث قدسی تسلیم کرنے پڑے، چنانچہ عطر الوردہ میں امام یوسری نے شعر:

”لَوْلَا لَمْ تُخْرِجِ الدُّنْيَا مِنَ الْعَدَمِ“ کے تحت لکھا ہے کہ:

”وَقَوْلُهُ لَوْلَا اِقْتِبَاسٌ مِنْ حَدِيثِ (لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ)“ (8)

سوال نمبر 2 کا جواب یہ ہے کہ ہر زمین میں اس زمین کے پیغمبروں کی طرح پیغمبر ہونے اور نبی آخر  
الزمان خاتم النبیین ﷺ کی طرح اور رسولوں کے موجود ہونے سے متعلق متعدد کتب حدیث میں  
موجود اثر ابن عباس کو اس حدیث قدسی کے ساتھ متصادم و متعارض سمجھ کر اعتراض کرنا سؤ فہم کے  
سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ مذکورہ حدیث قدسی کو امت مسلمہ کی طرف سے بلا اختلاف تلقی بالقبول  
حاصل ہونے کی وجہ سے بلا اختلاف مقبول ہے جبکہ اثر ابن عباس شاذ، متشابہ اور غیر متعلق بالقبول ہونے  
کی بناء پر ناقابل عمل ہے۔ ایسی صورت میں تعارض کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟

تاہم میں خود اثر ابن عباس کے فی الجملہ مضمون کو باوصف شذوذ و تشابہ اور غیر متعلق بالقبول و ناقابل فہم  
ہونے، قابل توجہ اور مطابق قرآن ہونے کو ممکن تصور کرتا ہوں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُس کا  
اُٹا جگہ درست ہونے سے یا اُس کو تسلیم کرنے سے کفر لازم ہو۔ یہ تمام تر توہمات سؤ فہم کی وجہ سے  
پیدا ہو رہے ہیں بلکہ ”لِكُلِّ مَقَالٍ مَقَامٌ وَلِكُلِّ مَقَامٍ رِجَالٌ“ اگر اللہ تعالیٰ کی توفیق شامل حال رہی



تو اس مقام کا پورا پورا حق کسی مستقل تحریر میں ادا کروں گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ) لیکن مصنف تحذیر الناس کی طرح خرق اجماع و ضرورت دینی سے انکار کر کے نہیں بلکہ ضروریات دینیہ کی حدود میں رہتے ہوئے سب کچھ ہو سکتا ہے۔

استفسار نمبر ۲، سوال نمبر 51 کے جوابات ہمارے اس بیان سے واضح ہو چکے ہیں، اُمید ہے کہ سب کے لیے شرح صدر کا سبب ہوگا (انشاء اللہ تعالیٰ) کیوں کہ ان سب کا دار و مدار مذکورہ روایت کے حدیث قدسی نہ ہونے پر تھا جب ہم من حیث المعنی اُس کے حدیث قدسی ہونے اور سلف صالحین کا بلا اختلاف اُس پر عمل اور تلقی بالقبول ثابت کر چکے تو اس قسم تمام اعتراضات کی حیثیت اپنے آپ ختم ہو گئی۔ (وَلِلَّهِ الْحَمْدُ)

لغت اور علم نحو کے حوالہ سے اشکال کا جواب یہ ہے کہ معترض کے ذہن میں اس حوالہ سے جو اعتراضات پیدا ہوئے ہیں یہ علم نحو سے اُس کی پس ماندگی کی وجہ سے ہیں ورنہ اگر صاحب موصوف علم نحو کو سمجھتے تو انہیں یہ خدشات قطعاً نہ ہوتے۔ اس سلسلہ میں زیر نظر روایت کی نحوی ترکیب بتانے سے قبل صاحب موصوف کی اصلاح کی غرض سے اُس کی تحریر سے نمایاں چند غلطیوں کی نشاندہی کرنا ضروری سمجھتا ہوں:

اول:- صاحب موصوف نے کلمہ ”لَوْلَا“ کو حرف شرط سمجھا ہے جو بے بنیاد اور غلط فہم ہے۔  
دوم:- جملہ شرطیہ میں اول جز یعنی شرط کو جملہ شرطیہ سمجھا ہے یہ بھی بے بنیاد ہے اور علم نحو کے سراسر خلاف ہے کیوں کہ علم نحو میں ادات شرط کے مدخول دونوں جملے یعنی شرط و جز کا پورا مجموعہ، جملہ شرطیہ ہوتا ہے نہ صرف جز و اول بلکہ اول جملہ چاہے اسمیہ ہو یا فعلیہ بہر حال شرط ہی کہلاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جملہ شرطیہ اور شرط میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

سوم:- ”لَوْلَاكَ“ میں ”ك“ کو حرف خطاب قرار دے کر ”ذَاكَ يَا ذٰلِكَ“ کے حرف خطاب پر قیاس کرنا بھی فحش غلطی ہے اور علم نحو سے ناواقفیت کی دلیل ہے بلکہ یہ ”ك“ اسم ضمیر ہی

ہے جو ہم ابھی بیان کریں گے۔

چہارم:- شرط کی جزا کو ہمیشہ جملہ فعلیہ کہنا بھی غلط فہم ہے بلکہ علم نحو کے مطابق یہ کبھی جملہ فعلیہ ہوتا ہے کبھی اسمیہ، لہذا صاحب موصوف کو چاہئے کہ علم نحو کی کتابوں کو دیکھ کر اپنی اصلاح کرے۔  
پنجم:- ”لَوْلَاكَ“ کے مدخول مبتداء کی خبر کو ہمیشہ محذوف قرار دینا غلط و بے بنیاد ہے بلکہ علم نحو کی رو سے اس کی خبر کبھی محذوف اور کبھی مذکور ہوتی ہے۔

ششم:- شرط کی جزا کو جملہ جزائیہ کہنا بھی علم نحو کے خلاف بلکہ نحوی بدعت ہے ورنہ حقیقت یہ ہے کہ علم نحو کی اصطلاح میں ادات شرط کے مدخول اول کو شرط اور مدخول دوم کو جزا کہتے ہیں اور ان کے مجموعہ کو جملہ شرطیہ کہتے ہیں۔

ہفتم:- ”لَوْلَاكَ“ کے بعد مبتداء واقع ہونے والی ضمیر کو ہمیشہ ضمیر مرفوع منفصل قرار دینا بھی غلط اور علم نحو سے ناواقفیت کی دلیل ہے کیوں کہ کبھی کبھی یہ ضمیر مجرور متصل بھی ہوتی ہے، جیسے ابھی ہم بیان کریں گے۔ (انشاء اللہ تعالیٰ)  
لَوْلَاكَ کی نحوی ترکیب و تحقیق:-

جب (ل، و، ل، ا) کا مجموعہ مرکب یہ حرف، حرف تفضیض یا حرف تندید، حرف عرض یا حرف تمنی نہ ہو جو خواص فعل ہیں تو لام حال حرف انتناع ہوگا جسے علم نحو میں لولا انتناعیہ کہا جاتا ہے۔ اُس وقت یہ خاص اسم ہو جاتا ہے اور جس اسم پر یہ داخل ہوتا ہے وہ ہمیشہ مبتداء ہوتا ہے جس کی خبر کبھی محذوف اور کبھی مذکور ہوتی ہے۔ ان سب کی مثالیں قرآن شریف میں بکثرت موجود ہیں۔ جب اس کا مدخول اسم یعنی مبتداء اپنی خبر کے ساتھ ملکر جملہ اسمیہ بنتا ہے تو اُس کے حاصل مضمون کو سبب کہتے ہیں کیوں کہ اس کا وجود اس کے بعد مذکور ہونے والے جملہ کے مضمون کے سبب کے لیے سبب ہوتا ہے اور اس دوم جملہ کو نحوی اصطلاح کے مطابق جواب لولا کہا جاتا ہے جیسا علم نحو کی کتابوں میں اس کی مشہور مثال ”لَوْلَا عَلِيٌّ لَهْلَكَ عُمَرُ“ پیش کی گئی ہے۔ جس کی اصل اس طرح ہے کہ:





”لَوْلَا عَلَيَّ لَهْلُكَ عُمْرٌ“

یعنی اگر علی موقع پر موجود نہ ہوتے تو عمر ہلاک ہو جاتے۔

ان دو جملوں میں سے اول کا وجود دوسرے کے سلب کا سبب ہے۔ علم نحو کے اس عمومی اصول مسلمہ کے بعد جب ”لَوْلَا“ افتناعیہ کا مدخول اسم ظاہر بھی نہ ہو اور ضمیر مرفوع منفصل بھی نہ ہو جیسے (لَوْلَا، لَوْلَاكَ، لَوْلَاكَ، لَوْلَايَ، لَوْلَانَا) میں ہوتا ہے تو اس صورت استعمال میں جمہور نحوات کے مطابق ”لَوْلَا“ حرف جارہ ہوتا ہے جو اپنے مدخول شبیہی مبنی الاصل ضمائر کو محلا جردیتا ہے اور دیگر حروف جارہ کی طرح قائم مقام ظرف ہونے یا کسی عامل کے ساتھ متعلق ہو کر اس کے لیے ظرف مستقر یا ظرف لغو ہونے کی بجائے ان تمام صفات سے خالی ورا لا ہوتا ہے اور اپنے مدخول ضمیر کو جردے کر محلا مجرور متصل بنانے کے سوا اور کسی چیز کا تقاضا نہیں کرتا۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے جملہ ظرفیہ میں طرف یا قائم مقام ظرف دیگر ہمد اقسام اطروف سے ممتاز جدا گانہ حیثیت کا حامل ہو کر اپنے مابعد مسند الیہ کو بنا بر فاعلیت یا قائم مقام فاعلیت رفع دینے کے سوا اور کچھ نہیں چاہتا۔

حدیث قدسی ”لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ“ کی نحوی ترکیب:-

”لَوْلَا“ کی اس کے تحقیق کے مطابق حدیث قدسی ”لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْاَفْلَاكَ“ کی نحوی ترکیب اس طرح ہوگی:

لَوْلَا:- حرف انتفاع عامل جار مبنی الاصل مبنی بر سکون۔

ک:- ضمیر مجرور متصل واحد مذکر مخاطب شبیہی مبنی الاثنی بر فتح مجرور محلا بنا بر محل قریب اور مرفوع محلا بنا بر محل بعید مبتداء۔ جس کی خبر ”موجود“ محذوف ہے جس کا قائم مقام فاعل اس کے اندر ضمیر مرفوع متصل مستتر ہے جو راجع ہے مبتداء کی طرف، اسم مفعول اپنے قائم مقام فاعل سے ملکر شبہ جملہ اسمیہ ہو کر خبر۔

لَمَّا:- میں ”ل“ حرف تاکید غیر عامل مبنی الاصل مبنی بر فتح۔ ”ما“ حرف نفی غیر عامل مبنی الاصل مبنی

بر سکون۔

خَلَقْتُ:- فعل ماضی منفی معلوم مبنی الاصل مبنی بر فتح موجودہ ساکن ضمیر فاعل کے متصل ہونے کے عارضہ کی وجہ سے ہے۔

ث:- ضمیر نفس متکلم ضمیر مرفوع متصل شبیہی مبنی الاصل مبنی بر ضمہ مرفوع محلا بنا بر فاعلیت فاعل۔

الف، لام:- حرف استغراق مبنی الاصل مبنی بر سکون۔

اَفْلَاكَ:- جمع مکرر منصوب لفظاً بنا بر مفعولیت مفعول بہ۔

نفس اپنے فاعل اور مفعول بہ سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہو کر جواب ”لَوْلَا“ ہوا۔

اس معنی ترکیبی کا حاصل یہ ہے کہ اگر تیرا وجود نہ ہوتا جملہ کائنات کو بھی وجود نہ بخشا، یعنی ذات مصطفیٰ ﷺ کا وجود مسعود جملہ کائنات کا وجود میں آنے کے لیے سبب بنا۔

وَلِلّٰهِ الْحَمْدُ اَوَّلًا وَاٰخِرًا ظَاهِرًا وْبَاطِنًا، اَللّٰهُمَّ تَقَبَّلْ مِنِّيْ بِفَضْلِكَ الْعَمِيْمِ  
يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى حَبِيْبِهِ وَمَظْهَرِ لُطْفِهِ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفٰى  
وَحَبِيْبِهِ الْمُجْتَنِّىْ، اٰمِيْنَ يَا رَبَّ الْعٰلَمِيْنَ.

خَرَّوْهُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ

الْفَقِيْرُ اِلٰى رَبِّهِ الْقَوٰى

بیہوش



## حوالہ جات

- (1) تفہیم القرآن، ج 5، سورۃ الطلاق
- (2) تفسیر مظہری، ج 11، پارے 28
- (3) انسان العیون، جلد 2، صفحہ 357، مطبوعہ مصر
- (4) الوفا باحوال المصطفیٰ، ج 1، ص 33، مطبوعہ استنبول
- (5) الوفا باحوال المصطفیٰ، ج 1، ص 34، مطبوعہ استنبول
- (6) خصائص کبریٰ، ج 2، ص 184، فضائل سید المرسلین ﷺ
- (7) الموضوعات الکبیر، ص 101، مطبوعہ نور محمد کراچی
- (8) عطر الوردہ، صفحہ 17

☆☆☆☆☆

## معاشیات سے متعلق آیت کریمہ کی تفسیر

سوال یہ ہے کہ قرآن شریف میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

”وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ“ (1)

اس کے علاوہ بھی قرآن شریف میں بہت سی آیات ایسی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان جتنا زیادہ متقی و پرہیزگار ہوتا ہے اتنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس پر فضل ہوتا ہے اور زمین و آسمان کی برکتیں اُس پر نازل ہوتی ہیں اور وہ غریب ہو کر کسی کا محتاج نہیں رہتا لیکن اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ جو جتنا متقی و پرہیزگار ہوتا ہے اتنا غریب محتاج ہوتا ہے یہ کیا ماجرا ہے۔ قرآن شریف کی ان آیات کی روشنی میں نیک صالح بندوں کی معاشی بد حالی کو دیکھ کر غیر مسلموں کو اسلام پر اعتراض کرنے کا موقع مل جاتا ہے کہ اسلام ہی مسلمانوں کے زوال کا اصل سبب ہے۔ (مَعَاذَ اللہ)

عرصہ ایک سال سے میں ماہنامہ آواز حق میں شائع ہونے والا ”اسباب زوال اُمت اور اُن کا علاج“ مضمون پڑھ رہا ہوں لیکن اس میں بھی اب تک اس مشکل کا کوئی جواب شائع نہیں ہوا۔ مہربانی کر کے اس پر توجہ دی جائے اور اچھا ہوگا کہ ”اسباب زوال اُمت اور اُن کا علاج“ کے جاری مضمون میں اسے بھی شامل کیا جائے۔

**السانل.....** ریٹائرڈ صوبیدار محمد رمضان 356/5 محلہ اعوانان پنڈی کھپ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سائل ہذا کا یہ کہنا کہ آواز حق میں شائع ہونے والا مضمون ”اسباب زوال اُمت اور اُن کا علاج“ میں اس اشکال کا جواب شائع نہیں ہوا، خلاف حقیقت ہے بلکہ آج دم تحریر ہند 2003-7-22 سے دو سال قبل اس کا تسلی بخش اور تفصیلی جواب ”اسباب زوال اُمت“ کے مضمون میں شائع ہو چکا ہے یہ الگ



بات ہے کہ مسائل ہذا کی نظر سے آواز حق کے وہ شمارے نہیں گزرے ہوں گے جن میں یہ شائع ہوا تھا بہر حال یہاں پر آواز حق کے دو سال قبل کے شماروں میں شائع شدہ تفصیلی جواب کے خلاصہ کو مسائل ہذا کے مذہبی جذبات کی تکمیل اور عام مسلمانوں کی آگاہی کے لیے بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہوں وہ یہ ہے کہ اس اشکال کے پیدا ہونے کی اصل وجہ مذکورہ آیت کریمہ یا اس جیسے دیگر نصوص شرعیہ کی بابت کج فہمی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”اقْنُتْ بِاللّٰهِ“ پڑھنے اور نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ جیسے چند احکام شرعیہ کی ادائیگی کرنے والوں کو مومن و متقی قرار دے کر ان پر زمین و آسمان کی نعمتیں کھول دینے کا وعدہ کیا ہے حالانکہ نظام مصطفیٰ ﷺ کے حوالہ سے قرآن شریف کی مذکورہ آیت کریمہ کا یہ مفہوم لینا درست ہو سکتا ہے نہ اس معنی و مفہوم میں قرآن وحدیث میں کوئی اور نص کہیں موجود ہے۔ اس قسم نصوص کو مذکورہ بد فہمی پر محمول کرنے کا منطقی نتیجہ اسلام کی بدنامی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے اب دیکھنا اس بات کو ہے کہ اسلام کے نادان دوستوں کی غالب اکثریت اس خطرناک غلط فہمی میں مبتلا کیوں ہوئی؟ جس کے نتیجہ میں اغیار کو اسلام پر اعتراض کرنے کا موقع مل رہا ہے۔

تو ہماری فہم کے مطابق اس کی وجہ یہ ہے کہ ان حضرات نے اس قسم آیات واحادیث کے جملہ اجزاء کی تحقیق وتجزیہ کئے بغیر سرسری نظریہ قائم کیا ہو گا ورنہ قرآن فہمی کے لیے جملہ شرائط اور قرآن شریف کی جامعیت سمیت اسوۂ حسنہ سید الانام ﷺ جو اصل تفسیر ہے کو پیش نظر رکھ کر اگر ان میں غور کیا جاتا تو اس غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ مثال کے طور پر سورۃ اعراف کی مذکورہ آیت نمبر 96 میں جملہ انسانوں کی اجتماعی زندگی کے زمینی و آسمانی نعمتوں سے مستفیض ہونے کا دار و مدار ایمان وتقویٰ کی صفوں پر رکھا گیا ہے کہ وہ اگر اپنی اجتماعی زندگی کو ان دونوں صفوں پر استوار کریں گے، زمین و آسمان کی نعمتوں سے بھی مستفیض ہو سکیں گے یعنی انسانوں کی اجتماعی زندگی کے ایمان وتقویٰ پر استوار ہونے کو ملزوم و سبب اور زمین و آسمان کی نعمتوں کی شکل میں زندگی کی جملہ آسائشوں کے حصول کو اس کا لازمہ و مستتب قرار دیا گیا ہے جو جملہ شرطیہ کے دونوں حصوں کے باہمی ارتباط کا منطقی نتیجہ ہوتا ہے۔

ایسے میں اس آیت کریمہ کے شرعی مفہوم و مقصد کو سمجھنے کے لیے اس میں موجود مندرجہ ذیل چیزوں کو سمجھنا ناگزیر ہے!

- شریعت کی زبان میں ایمان کے مفہوم و اقسام کیا ہیں؟
- یہاں پر کون سی قسم مراد ہو سکتی ہے؟ ○ تقویٰ کا شرعی مفہوم و اقسام کیا ہیں؟
- یہاں پر تقویٰ کی کون سی قسم مراد لی جاسکتی ہے؟

○ یہاں پر ان دونوں صفوں کا باہمی تعلق و ارتباط کس نوعیت کا ہے تاکہ بتقاضا عطف اتحاد حکمی کے ساتھ مغایرت کا مفہوم بھی واضح ہو سکے۔

○ زمینی و آسمانی نعمتوں کی شکل میں جملہ آسائشوں کے حصول کو جو ان دونوں کے مجموعہ کا لازمہ قرار دیا گیا ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟

اس ان چھ (6) باتوں کو قرآن وحدیث اور اسوۂ حسنہ سید الانام ﷺ کی روشنی میں سمجھنے کے بعد آیت کریمہ کا حقیقی مفہوم آپ ہی واضح ہو جاتا ہے تو آئیں دیکھتے ہیں کہ ان کے حقائق کیا ہیں۔

ایمان کا مفہوم:- ایمان کے شرعی مفہوم سے متعلق مختلف اہل اسلام کی تعبیرات میں تخیر کے باوجود انجام کار اس بات میں کسی بھی قابل ذکر مسلک کو اختلاف نہیں ہے کہ شریعت کی زبان میں ایمان کا مفہوم ”هُوَ التَّصَدِّيقُ بِجَمِيعِ مَا جَاءَ بِهِ النَّبِيُّ ﷺ اِجْمَالًا فَيَمَّا عَلِمَ اِجْمَالًا وَتَفْصِيْلًا فَيَمَّا عَلِمَ تَفْصِيْلًا“ یعنی رسول اللہ ﷺ کے لائے ہوئے جملہ احکام پر یقین کرنا۔ جن کا علم اجمال کے درجہ میں حاصل ہو ان کے ساتھ تصدیق و یقین بھی اجمال کے درجہ میں ہو اور جن کے ثبوت کا علم تفصیل کے ساتھ ہو ان پر تصدیق و یقین بھی تفصیل کے ساتھ ہو۔ اس کے مظاہر میں بعض وہ قسمیں ہیں جن کے آثار و ثمرات کا ظرف ذہن سے خارجی جوارح مثلاً ہاتھ پاؤں اور زبان میں ظہور نہیں ہوتا بعض وہ ہیں جن کا خارجی ظہور صرف اقرار باللسان کی حد تک ہو جاتا ہے ایمان کی یہ دونوں قسمیں اگر چہ بالترتیب نجات اخروی یا خلود فی النار سے خلاصی اور مسلمانوں کے زمرہ میں شمار ہو کر احکام اسلام



کے اُن پر جاری ہونے کے موجب بن سکتی ہیں لیکن عملی زندگی میں ان کے آثار و نتائج اور مقتضیات و کردار نہ ہونے کی وجہ سے مسلمان کہلانے والوں کی اجتماعی زندگی کی کامیابی و ترقی میں ان کا کوئی دخل و عمل نہیں ہوتا جبکہ شریعت کی نگاہ میں وہی ایمان مطلوب و مقصود ہوتا ہے جو اہل ایمان کی اجتماعی زندگی کو بام عروج تک پہنچانے کا موجب بن سکے جو مستقبل کی ضمانت ہو سکے جو اپنوں کے لیے باعث امن و راحت، دوسروں کے لیے باعث کشش و دعوت ہو سکے اور صراطِ مستقیم پر چلنے کے فطری تقاضوں کی عملی مثال بن سکے اسی وجہ سے قرآن شریف میں ان دونوں قسموں کے ساتھ مصنف مسلمان کہلانے والوں کے اس ایمان کو اجتماعی زندگی کی ترقی و عروج کے لیے ناکافی قرار دے کر عملی ایمان اپنے اندر پیدا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”اَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا اَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللّٰهِ“ (2)

یعنی احکام شرعیہ کی حقانیت پر یقین کر کے زبان سے اس کا اظہار کر نیوالے مسلمانوں کے لیے اسکے مطابق عمل کرنا وقت کیا نہیں آیا؟ سابقہ اہل کتاب کے منہ بولے مومنوں کی طرح بے عمل ہونے سے بچ کر اقرار باللسان و تصدیق بالقلب کے عملی تقاضوں کو یہ کب پورا کریں گے؟

نیز فرمایا:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ الْكِتَابَ الَّذِي نَزَّلَ عَلٰی رَسُولِهِ الْكِتَابَ الَّذِي اُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ“ (3)

یعنی رسول اللہ ﷺ کے لائے ہوئے احکام کی حقانیت پر اظہار یقین کر کے خود کو مسلمان کہلانے والوں کو چاہئے کہ اللہ کے واضح احکام پر عملی ایمان کا مظاہرہ کرنے کے ساتھ سیرۃ رسول ﷺ پر اور جملہ احکام قرآن کے ساتھ سابق کتب سماویہ کے ناقابل تبدیل احکام پر بھی عملی ایمان کا مظاہرہ کریں ورنہ اقرار باللسان و تصدیق بالقلب کے عملی تقاضوں کے برخلاف زندگی گزارنے والوں کو دنیوی ترقی کے حوالہ سے بے مرادی کے سوا اور کچھ بھی ہاتھ نہیں آئے

گا۔

اقرار باللسان و تصدیق بالقلب والا ایمان کے تقاضوں سے خالی ایمان پر ناراضگی کا اظہار فرماتے ہوئے واضح الفاظ میں عملی ایمان کے مطلوب و مقصود ہونے کا اعلان فرمایا:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۚ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ“ (4)

اسی طرح ”مَنْ عَشَنَّا فَلَيْسَ مِنَّا“ اور ”مَنْ لَّمْ يَهْتَم بِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ“ جیسی درجنوں احادیث طیبہ کا مفاد بھی یہی ہے کہ شریعت کی نگاہ میں مسلمانوں کی اجتماعی زندگی کے عروج و ترقی کے لیے جس ایمان کی ضرورت ہے وہ عملی ایمان ہے جس میں اقرار باللسان و تصدیق بالقلب کے جملہ تقاضوں پر عمل کیا جائے۔ جو اجتماعی و تمدنی زندگی کے نگران اور سیاسی مقتدرہ کا صادق الا ایمان ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے۔

تقویٰ کا مفہوم:۔ تقویٰ کے شرعی مفہوم کی تعبیر قرآنی آیات اور سیرۃ طیبہ کی روشنی میں جملہ اہل اسلام سے اس طرح منقول ہے ”هُوَ الْاِتِّبَانُ بِمَا يَنْبَغِي وَالْاجْتِنَابُ عَمَّا لَا يَنْبَغِي“ تو ظاہر ہے کہ اللہ کی نگاہ میں قابل عمل کاموں پر عمل کرنا اور قابل اجتناب باتوں سے اجتناب کرنا ہر جگہ ایک جیسا نہیں ہوتا بلکہ اس کے مصادرِ یق و مظاہر کے مابین زمین و آسمان کا فرق ہے جس کا کم سے کم درجہ شرک سے بچ کر اللہ کی توحید اپنے اندر پیدا کرنا ہے اور اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ زندگی کے جملہ لحاظ کو نفسِ آتارہ کی خواہشات سے بچا کر رضاءِ مولیٰ پر قربان کرنا ہے اس طرح سے اس کے فردِ اعلیٰ و اسفل کے مابین بے شمار انواع و اقسام پائے جاتے ہیں جنہیں اُن کے اپنے اپنے مراتب کے مطابق تقویٰ کے متوسط درجات کہا جاسکتا ہے۔

سورۃ اعراف کی مذکورہ آیت نمبر 96 سمیت قرآن و حدیث کے جن جن مقامات پر تقویٰ کو ایمان کے ساتھ اکٹھا ذکر کرنے کے بعد ان دونوں کے مجموعہ کو اہل ایمان کی اجتماعی ترقی و عروج کا سبب قرار دیا



گیا ہے یا اس پر زمین و آسمان کی نعمتوں کا استحقاق بتایا گیا ہے یا اسے مستقبل کی ضمانت قرار دیا گیا ہے ان تمام مقامات پر اس کا فرد اعلیٰ ہی مراد ہو سکتا ہے کہ زندگی کے جملہ لحاظ میں نفسِ لمارہ کے علی الرغم رضاء مولیٰ کو پیش نظر رکھنے کی ترغیب دی جاتی ہے جس میں فرق آنے کی صورت میں اُسی تناسب سے اہل ایمان کی اجتماعی زندگی میں غزل و کی آنے کی ترغیب کی جاتی ہے۔ ورنہ اگر ان تمام مقامات پر تقویٰ کا فرد کامل اور اعلیٰ سے اعلیٰ وصف اپنے اندر پیدا کرنے کی ترغیب مراد نہ ہو تو پھر اس سے کم کسی بھی رتبے کا تقویٰ مراد لینا درست ہو سکتا ہے نہ فردِ ادنیٰ مراد لینا صحیح ہوگا کیوں کہ فردِ ادنیٰ ان تمام مقامات میں لفظ ”اٰمَنُوْا“ کے اندر آچکا ہے اُس کے بعد تقویٰ کے اس رتبے کو اُس پر عطف کے طور پر ذکر کرنا تقاضاء عطف کے منافی ہے جو علم خود و بلاغت کی رُو سے ناقابل قبول ہے اسی طرح درمیانی درجہ کی کوئی قسم بھی مراد نہیں لی جاسکتی ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح ہوگی۔ نیز رب کریم اپنے صاحب استطاعت بندوں کو تقویٰ کے درجہ اعلیٰ میں دیکھنا پسند فرماتا ہے اور اس عظیم رتبے تک پہنچنے کی صلاحیت کے باوجود اس سے کم رتبوں پر اکتفا کرنے کو پسند نہیں فرماتا، جیسے اللہ تعالیٰ ارشاد فرمایا:

”يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تَقٰوِيْهِ“ (5)

یعنی اللہ سے ایسا ڈرو جیسا اس سے ڈرنے کا حق ہے۔

نیز فرمایا:

”فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ“ (6) یعنی اپنی استطاعت کے مطابق اللہ سے تقویٰ اختیار کرو۔

بات واضح ہے کہ اگر تقویٰ کی اعلیٰ قسم پر فائز ہونے کی استطاعت ان میں نہ ہوتی تو انہیں کبھی بھی اس کا حکم نہ دیتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی استطاعت سے زیادہ عمل کا ہرگز انہیں حکم نہیں دیتا جیسے فرمایا ”يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمْ الْعُسْرَ“ (7)

صفتِ ایمان اور صفتِ تقویٰ کا باہمی ارتباط و تقابل:-

تقویٰ اپنے مذکورہ معنی و مفہوم کے اعتبار سے ایک طاقت، کمال اور ملکہ و استعداد ہے جس

کے ساتھ مقصد و محل انسان ہے یعنی انسان جیسے مکلفین کو ہی تقویٰ یا غیر تقویٰ کہا جاسکتا ہے کسی اور کو نہیں یعنی کسی اور جانور کو یا کسی شجر و حجر کو تقویٰ یا غیر تقویٰ کہا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے محل ہی نہیں ہیں جبکہ ایمان بمعنی اقرار باللسان و تصدیق بالقلب جو تقویٰ سے خالی ہو اس طاقت و کمال کا عدم ہے اگرچہ اس کا محل بھی انسان ہی ہے یعنی انسان جیسے مکلفین کے ماسوا کسی اور جانور یا کسی شجر و حجر کو مؤمن غیر تقویٰ، بے تقویٰ مؤمن یا صفتِ تقویٰ سے خالی مؤمن کہا نہ درست نہیں ہے کیوں کہ وہ اس کے محل ہی نہیں ہیں۔ گویا تقویٰ اور ایمان بلا تقویٰ کے مابین منطقی اصطلاح کے مطابق عدم ملکہ کا تقابل ہے جیسے علم و جہل، دیکھنے اور اندھے پن، یا سننے اور بہرے جیسے اوصاف کے مابین ہوتا ہے اور تقویٰ و ایمان بمعنی اقرار باللسان و تصدیق بالقلب با تقویٰ کے مابین جو تعلق و ارتباط ہے وہ تقابل تضاد کے قبیل سے ہے جس میں ان میں سے ہر ایک اپنے وجود و پہچان میں دوسرے کے وجود و پہچان پر موقوف ہوتا ہے یعنی با عمل ایمان کا وجود و پہچان تقویٰ کے بغیر ناممکن ہے اسی طرح تقویٰ کا وجود و پہچان بھی با عمل ایمان کے بغیر ممکن نہیں ہے جس کی مثالی صورت میوہ دار درخت اور اس کے پھل کی ہے اسی وجہ سے قرآن وحدیث میں جہاں بھی تقویٰ کے ساتھ یا اعمالِ صالحہ کے ساتھ ایمان کا ذکر آیا ان سب جگہوں میں یہی پھلدار ایمان مراد ہے جس کا وجود و پہچان بغیر اعمالِ صالحہ کے ممکن نہیں ہے۔

سورۃ اعراف کی مذکورہ آیت کریمہ میں زمین و آسمان کی نعمتوں کے عنوان سے جملہ آسائشوں کا انسانوں کی اجتماعی زندگی کے شامل حال ہونے کا مدار ایمان و تقویٰ کے جس مجموعہ پر بتایا گیا ہے ان کے مابین سبب و مسبب کا تعلق ہے یعنی انسانوں کی اجتماعی زندگی جب بھی با عمل ایمان کی مظہر بن جائے یا بالفاظ دیگر یوں کہے کہ ایمان و تقویٰ کا مجموعہ بن کر ظاہر ہو جائے تب وہ زمین و آسمان کی نعمتوں، آسائشوں اور راحتوں و سہولتوں کو بھی اپنی طرف سیننے کا سبب بن جاتی ہے۔

طبقات الارض و اکنافِ اسلموت میں دستِ قدرت سے ودیعت شدہ رموز و اسرار کے دریچوں کو کھول کر ان سے متشع ہونے کا ذریعہ بن جاتی ہے اور زمینی پیداوار سے لے کر بے شمار خزان



الارض تک، فضائی لہروں سے لے کر اجسام علویہ تک اور سمندری عجائبات سے لے کر فوق السموات تک انسان کے فائدہ کے لیے مقررہ حکمتوں کو عیاں کر کے اُن کے اوقات مرحومہ کے مطابق ”خَيْرُ النَّاسِ مَنْ يَنْفَعُ النَّاسَ“ کا نمونہ بن جاتی ہے جس کے نتیجہ میں ”رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا“ کے مظاہر کا چرچا ہو جاتا ہے تو پورہ معاشرہ امن و سکون کا گہوارہ بننے کے ساتھ رَبِّ النَّاسِ جَلَّ جلالہ کے رَبِّ العالمین ہونے کا بھی عملی ظہور ہو جاتا ہے۔

باقی رہا یہ سوال کہ سورۃ اعراف کی اس آیت کریمہ کا تعلق ہم نے انسانوں کی اجتماعی زندگی کی ترقی و عروج کے ساتھ بتایا ہے۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں جس ایمان و تقویٰ کے مجموعہ کو انسانوں کی ترقی و عروج کا سبب بتایا گیا ہے اُس کا فاعل محل اور اُس کے ساتھ مشغف ذات جو ہے وہ ایت کریمہ میں مذکور اہل القرئی ہے۔

تو ظاہر ہے کہ القرئی جمع معرف باللام مذکور ہوا ہے جو انسانوں کی جملہ آبادیوں کو شامل و محیط ہونے پر دلالت کرتا ہے ایسے میں اس آیت کریمہ کو انسانوں کی انفرادی زندگی پر چسپاں کرنا لسانِ قرآنی کے تقاضوں کی خلاف ورزی ہونے کی بنا پر ناقابل قبول و مردود ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا جس کے غیر فطری اور خلاف حقیقت ہونے کا منطقی نتیجہ ہے کہ سُو فہم کی اس غلط روش کی بنا پر سوال نامہ میں مذکور اشکال پیدا ہوا۔ خست اول کو اس کج بنیادی پر استوار کر کے ایک طرف مذہب دشمن قرآن شریف کو دنیوی ترقی کے منافی قرار دے کر خلق خدا کو گمراہ کر رہے ہیں تو دوسری طرف بیرونی دشمن اُسے زوالِ مسلم کا سبب قرار دے کر اسلام کی بدنامی کر رہے ہیں۔ اسے کہتے ہیں، بناء الغلط علی الغلط۔

ایسے میں مسلم معاشرہ کے اندر انفرادی طور پر کچھ صلحاء اور متقی و پرہیزگار شخصیات کا فقر و مشقتا جی اور معاشی ابتری و تنگ دستی میں مبتلا ہونے کا سورۃ اعراف کی مذکورہ ایت کریمہ کے ساتھ کوئی تعلق ہے نہ اس قسم کی دوسری آیات و احادیث کے ساتھ بلکہ یہ ایک الگ مسئلہ ہے قرآن و حدیث کے دیگر نصوص میں اس کے بھی مختلف زاویوں سے فلسفہ بتایا گیا ہے یعنی ان سب میں تنگ دستی کی ایک ہی وجہ نہیں ہوتی بلکہ ہر

ایک کا پس منظر جدا جدا ہوتا ہے۔ بعض میں اُن کا امتحان و ابتلا مقصد ہوتا ہے جیسے فرمایا ”لَتُبْلَوُنَّ فِیْ اُمُورِ الْکُفْرِ وَ اَنْفُسِکُمْ“ (آل عمران، 186) بعض کو اس دنیوی تنگ دستی میں مبتلا کرنے کی وجہ اُن کی کسی ایسی کمزوری و گناہ کی سزا دینا ہوتا ہے جس کا علم اُس عالم الغیب و الشہادۃ جل جلالہ سے پوشیدہ نہیں ہے تاکہ موت کے ذریعہ دارِ دُنیا سے دارِ آخرت کی طرف قلب مکاٹی ہونے سے پہلے ہی رَبِّ النَّاسِ جل مجدہ الکریم تنگ دستی کے اس صابن و پانی سے انہیں دھو کر صاف کرے۔ جیسے فرمایا ”وَمَا اَصَابَکُمْ مِنْ مُصِیْبَةٍ فَمَا کَسَبَتْ اَیْدِیْکُمْ وَ یَعْفُو عَنْ کَثِیْرٍ“ (اشوری، 30) اور بعض میں ان کی اپنی کالی و بے غنتی کو دخل ہوتا ہے یا حصول معاش کے سلسلہ میں اپنی طرف سے پوری طرح محنت و لگن کے باوجود خاطر خواہ نتیجہ حاصل نہ ہونے کی بنا پر وہ فاقوں کی زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اس میں بھی حصول نتائج کے لیے ہو سکتا ہے کہ کچھ مخفی شرائط و اسباب یا مخفی رکاوٹیں ایسی ہوں جن کا بظاہر احساس نہیں ہوتا۔ بہر حال اس کا جو بھی فلسفہ ہو یہ سب کچھ اُس صورت میں ہیں جب یہ صلحاء اپنی استطاعت اور ماحول کے مطابق حصول معاش کے لیے جدوجہد کرنے کے باوجود قلاش و پسماندہ رہ جاتے ہوں ورنہ اگر توکل کے نام پر انجانے میں تعطل کے شکار ہوں اور قائم اللیل و صائم النہار ہونے کو ہی اپنی مذہبی ذمہ داری سمجھ کر حصول معاش کے فریضہ سے بے اعتنائی برت رہے ہوں اور معاشی استحکام کے لیے قدم اٹھانے کو متصد حیات کے ساتھ متصادم سمجھنے کی بد فہمی میں مبتلا ہو کر اس سے بچکچاتے ہوئے زندگی گزار رہے ہوں تو ان تمام صورتوں میں یہ سب کچھ اُن کی اپنی بے غنتی کا منطقی نتیجہ و فطری محرومی ہے جس کا الزام اسلام کو دینا انصاف سے خلاف ہے۔

اسلام نے تو دُنیاوی زندگی سے لے کر اخروی زندگی تک کے جملہ شعبوں میں ترقی و عروج حاصل کر کے عزت کی زندگی اپنانے کے لیے محنت کرنے کو اصل الاصول قرار دے کر اپنے ماننے والے تمام انسانوں کو ہر شعبہ حیات میں اُس کے مناسب حال قدم اٹھانے، عمل کرنے اور اپنی قوت فکری و عملی کو حرکت دینے کی تاکید کی ہوئی ہے جیسے فرمایا:



”وَإِنِّي لَأَنسَأَنَّ الْأَمَانَتِیْ وَأَنَّ سَعِیَهُ سَوْفَ یُورِیْ ثُمَّ یُجْزَاہُ الْجَزَاءَ الْأَوْفٰی“ (8)

یعنی انسان کو اپنے عمل کے سوا اور کچھ نہیں ملتا اور اس کے عمل کو عنقریب دیکھا جائے گا پھر اُسے پوری پوری جزا دی جائے گی۔

لیکن ہمیں یہاں پر بھی افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ان آیات کے مظاہر کو بھی ہمارے اکابر پرست حضرات کی غالب اکثریت چند مخصوص عبادات اور ان کی اخروی جزاؤں کے ساتھ خاص ہونے کی تبلیغ کر کے سادہ لوح مسلمانوں کو معاشی استحکام کے موجب بننے والے کاموں سے نکال رہی ہے جبکہ ان آیات میں اس بے محل تخصیص کا قطعاً کوئی اشارہ تک موجود نہیں ہے نہ کسی مرفوع حدیث میں اس پر کوئی دلیل موجود ہے اس کے باوجود محض اس بنا پر کہ سلف صالحین میں کچھ حضرات نے ان کے عام مفہوم کے ماتحت جزئیات و افراد میں سے کسی خاص مصلحت کے مطابق اسے ذکر کیا تھا تو ان کی تقلید میں منجمد ہو کر یہ بھی تقریروں سے لے کر تحریروں تک اور محراب و منبر سے لے کر اسلامی درس گاہوں تک ہر جگہ اس کا تاثر پھیلا رہا ہے ہیں جو بالیقین اللہ تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کو دی گئی عمومی ترغیب و ترہیب کی خلاف ورزی ہے کیوں کہ ان آیات میں بھی سورۃ اعراف کی آیت نمبر 96 کی طرح اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو زندگی کے کسی بھی مرحلہ میں چاہے وہ دنیوی زندگی کے مختلف مراحل و گوشے ہوں یا اخروی زندگی کے لامتناہی مراحل ہوں اپنی طرف سے مقرر کردہ نعمتوں کے مستحق ہو کر عزت و آسائش کی زندگی حاصل کرنے کے لیے ایک طریقہ، لائحہ عمل و فارمولا اور ایک نسخہ بتایا ہے جس پر عمل کرنے والا چاہے مسلم ہو یا غیر مسلم ان نعمتوں کے مستحق ہو کر اپنی زندگی کو پرسنگون و پر آسائش بنا سکتا ہے کیوں کہ اس نسخہ کی افادیت میں مسلم و غیر مسلم کی کوئی تخصیص نہیں ہے بلکہ یہ سب کے لیے یکساں مفید ہے فرق صرف اتنا ہے کہ غیر مسلم کا اُس کے ثمرات سے مستفیض ہونے کا دورانیہ صرف اور صرف یہی دنیوی زندگی ہے اس کے بعد ایمان کا جو ہر نہ ہونے کی وجہ سے اخروی کامیابی سے وہ محروم ہو جاتا ہے جبکہ

مسلم اپنے اندر موجود دولت ایمان کی برکت سے اس دُنیا میں بھی اور مرنے کے بعد اُس غیر متناہی ظرف حیات میں بھی اپنے ان دنیوی ایچھے کاموں کے ثمرات سے ایسا ہی مستفید رہتا ہے جیسے نماز روزہ کی طرح خالص عبادات کے ثواب سے مستفید رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غیر مسلم دانشوروں نے پھر ان میں بھی بالخصوص یورپ و امریکہ کے غیر مسلموں نے قرآن شریف کے بتائے ہوئے اس نسخہ کو استعمال کر کے اقوام عالم کی صفوں میں ترقی یافتہ قرار پائے جبکہ مسلم زعماء بے محل اکابر پرستی کی تقلید جامد کے حصار میں محصور ہو کر پوری اُمت مسلمہ کو زوال کے اندھیرے غار میں دھکیل دیا۔

مسلمانوں کے لیے رونے کا مقام ہے کہ اغیار نے ان کی اس منبع ہدایت کتاب سے اس راز کو سمجھ کر فرمان نبوی ﷺ ”الْبَيْدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْبَيْدِ السُّفْلَى“ کے مظہر بنے، بالادست بنے، دنیوی زندگی کی حد تک معزز و سر بلند بنے جبکہ مسلم زعماء اُس کے جائز وارث ہونے کے باوجود اُس کے لامحدود علوم و معارف کو محدود کر دیا، اُس کے کلی و دائمی اصولوں کو انسانی زندگی کی بڑھتی ہوئی ارتقائی تقاضوں کے مطابق رہنمائی کرنے کی بجائے اسلاف کے اپنے ماحول و رجحان طبع کے مطابق بتائے ہوئے محدود و چند مفہومات و معانی میں منحصر کر کے اُمت مسلمہ کو دو چار بزوال کر دیا۔ کوئی اعتراف کرے یا نہ کرے میری تحقیق کے مطابق احکام اسلام سے متعلق پیدا ہونے والے اندرونی شکوک و شبہات ہو یا بیرونی اعتراضات یہ سب کج فہمی کی پیداوار ہونے کی وجہ سے بناء الغلط علی الغلط کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ سائل ہذا کا پیش کردہ اشکال بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی تھی جس کے ازالہ کے لیے اپنی استطاعت کے مطابق جو کچھ مجھ سے ہو سکا، پیش کر دیا۔

اَللّٰهُمَّ اَنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا جُهْدُ الْفَقِيْرِ لِحَقِّ كَلَامِكَ عَلٰی فِتْنَتِكَ مَبْنٰی لِدُنْيَايَ وَعُقْبَايَ  
وَ اَنَا الْعَبْدُ الضَّعِیْفُ..... پیر محمد چشتی

☆☆☆☆



## حوالہ جات

- (1) الاعراف، 96
- (2) الحديد، 16
- (3) النساء، 136
- (4) الصف، 2-3
- (5) آل عمران، 102
- (6) التغابن، 16
- (7) البقرہ، 185
- (8) النجم، 39-41

☆☆☆☆☆

## وقتِ مغرب اور عشاء کے صحیح اوقات

ہر سوال یہ ہے کہ شمارہ مارچ باب الاستفسارات میں وقتِ مغرب اور وقتِ عشاء کے داخل ہونے سے متعلق میرے جن سوالات کا جواب دیا گیا ہے وہ اپنی جگہ درست لیکن اُس میں مندرجہ ذیل باتوں کو واضح نہیں کیا گیا ہے۔

- اگر کوئی شخص سورج کے مکمل غروب ہونے میں یقین ہوئے بغیر محض شک کی بنا پر روزہ افطار کرے اور بعد میں معلوم ہو کہ اُس نے ٹھیک کیا ہے تو اُس کا کیا حکم ہے آیا اس کی افطاری صحیح ہوئی یا نہیں؟
- کیا اذانِ مغرب، نمازِ مغرب اور روزہ افطار کرنے کا وقت ایک ہے؟ یا اُن میں کوئی فرق ہے؟
- کوئی شخص کسی ضروری کام پر جانے کی مجبوری کی وجہ سے صبح صادق کے طلوع ہونے میں غالب گمان ہونے پر ہی نمازِ فجر پڑھ کر کام پر چلا گیا بعد میں معلوم ہوا کہ اُس کا گمان درست تھا تو اُس کی پڑھی گئی نماز درست ہوگی یا نہیں؟

○ روزہ افطاری میں تعجیل کے استحباب کو چھوڑ کر جو لوگ چار پانچ منٹ کی یا دس پندرہ منٹ کی تاخیر سے روزہ کھولتے ہیں یا نماز و اذانِ مغرب اتنی تاخیر سے دیتے ہیں اُن کا کیا حکم ہے آیا وہ گناہ گار ہوتے ہیں یا نہیں؟

○ جو لوگ شفقِ احمر پر عمل کر کے مغرب سے ایک گھنٹہ یا سوا گھنٹہ گزر جانے کے بعد اذانِ عشاء دیتے ہیں یا نمازِ عشاء پڑھتے ہیں کیا اُن کی اذان و نماز خفی مذہب کے مطابق جائز ہوتی ہے یا نہیں؟

تفسیر روح المعانی اور مالاہد منہ کے حوالہ سے جو لوگ امام ابوحنیفہ کا شفقِ ایض والا قول سے رجوع کرنے کا جو فتویٰ دیتے ہیں جس کے مطابق مغرب سے گھنٹہ یا سوا گھنٹہ گزر جانے کے بعد اذانِ عشاء دیدیتے ہیں کیا اُن کی اذان و نماز جائز ہوتی ہے؟

**المستفتی:**۔ قاری رحمت اللہ قادری، پیش امام جامع مسجد چوہدریاں، جہلم شہر



سوال نمبر 1 کا جواب یہ ہے کہ روزہ افطار کرنا بجائے خود عبادت ہے جس کے لیے شرعی وقت سورج کے مکمل اور واقعی غروب ہونے پر یقین حاصل ہونے کے بعد مقرر ہے اور کوئی بھی موقت عبادت اپنے وقت کے داخل ہونے پر یقین ہونے سے قبل یا شک کی بنا پر کبھی درست نہیں ہوتی لہذا مذکورہ صورت میں بھی افطاری صحیح نہیں ہے اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ وقت مغرب کے داخل ہونے پر یقین حاصل ہونے تک ہر روزہ دار کو اپنا روزہ قائم رکھنا فرض ہے جس کی خلاف ورزی کرنے کی بناء پر مذکورہ شخص نے اپنا روزہ خود اپنے ہاتھ سے ضائع کیا۔ بعد میں اُس کا شک یقین میں بدلنا یا خلاف یقین ہونا اس سلسلہ میں یکساں ہیں کیوں کہ دن کے مکمل ختم ہونے اور رات کے داخل ہونے یعنی سورج کے مکمل غروب ہونے پر یقین ہونے تک روزہ میں رہنا جو اُس پر اللہ تعالیٰ کے فرمان ”ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ کے مطابق فرض تھا اُس کی خلاف ورزی ہونے کی بناء پر بہر تقدیر روزہ فاسد ہوا۔ فتاویٰ رد المحتار میں ہے:

”فَلَوْ شَكَّ فِي دُخُولِ وَقْتِ الْعِبَادَةِ فَاتَى بِهَا فَيَانِ أَنَّهُ فَعَلَهَا فِي الْوَقْتِ لَمْ يُجْزِهِ“ (1)

یعنی اگر کسی شخص کو کسی عبادت کے مقررہ وقت کے داخل ہونے میں شک ہو پھر بھی اُس نے اُسے ادا کیا جس کے بعد معلوم ہوا کہ اس نے صحیح وقت میں ادا کیا تھا تو وہ عبادت جائز نہیں ہوگی۔

سوال نمبر 2 کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تینوں عبادات کا وقت ایک ہے یعنی سورج کے واقعہ مکمل غروب ہونے پر یقین حاصل ہو جانے کے بعد کا وقت ان تینوں کے لیے شرعی وقت ہے۔ عینی شرح بخاری میں ہے:

”اجْمَعَ الْعُلَمَاءُ عَلَى أَنَّهُ إِذَا حَلَّتْ صَلَوةُ الْمَغْرِبِ فَقَدْ حَلَّ الْفِطْرُ لِلصَّائِمِ فَرَضًا وَتَطَوُّعًا“ (2)

اس سے قبل یا اُس میں شک ہونے کی صورت میں یا غالب گمان ہونے کی صورت میں مذکورہ عبادات میں سے کوئی ایک بھی جائز نہیں ہے فرق صرف اتنا ہے کہ اذان و نماز دونوں سے پہلے روزہ افطار کرنا مسنون طریقہ ہے۔ اسی طرح اذان بھی نماز سے پہلے دینا مسنون ہے ورنہ ترتیب کے ٹوٹ جانے کے بعد اذان جائز نہیں ہوگی کیوں کہ اُس کا مقصد فوت ہوتا ہے لیکن نماز کا فریضہ پہلے اذان دیے بغیر بھی ادا ہو جاتا ہے اور جن جگہوں میں مسجد کی اذان سننے کے بعد روزہ افطار کرنے کا رواج ہو وہیں پر نمازوں کی ذمہ داری مؤذن پر عائد ہونے کی طرح تمام روزہ داروں کی ذمہ داری بھی مؤذن پر ہی عائد ہوتی ہے۔ لہذا دن کے مکمل ختم ہونے اور رات کے داخل ہونے یا سورج کے مکمل غروب ہونے پر یقین ہو جانے کے بعد اذان دینے کی مسؤلیت کو جاننا روزہ رکھنے کی فرضیت کی طرح ہی اُس پر فرض ہے جیسے متواتر المعنی حدیث میں ارشاد ہوا ہے:

”كُلُّكُمْ مَسْنُولٌ عَنْ دَعِيَّتِهِ“ (3)

یعنی تم میں سے ہر شخص سے اُس کے متعلقہ ذمہ داری کی بابت پوچھا جائے گا۔

بالخصوص مساجد کے اماموں اور مؤذنوں کی ذمہ داریوں کے متعلق مرفوع حدیث میں ارشاد ہوا ہے:

”الْإِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمِنٌ“ (4)

یعنی مسجد کا امام اپنے مقتدیوں کی نمازوں کا ضامن ہے اور مؤذن اوقات مقررہ کے مطابق اذان دینے پر امانتدار ہے۔

گویا اس حوالہ سے نمازیوں سے لے کر جملہ روزہ داروں تک سب اُسے امانت دار سمجھ کر اُس کی آواز پر اعتماد کر کے نماز کے لیے آتے ہیں اور روزہ کھولتے ہیں۔

سوال نمبر 3 کا جواب پہلے سوال کے جواب کی طرح ہے یعنی وقت کے داخل ہونے کے غالب گمان پر پڑھی گئی کوئی بھی نماز درست نہیں ہوتی لہذا صبح صادق کے طلوع ہونے یا نماز فجر کے وقت داخل ہونے کے غالب گمان پر پڑھی گئی نماز فجر بھی اسی اصولِ مسلمہ کے مطابق ناجائز ہے۔ جس کا حوالہ



سوال اول کے جواب میں بیان ہو چکا ہے۔

سوال نمبر 4 کا جواب یہ ہے کہ جو لوگ جان بوجھ کر اتنی تاخیر کرتے ہیں وہ دو حال سے خالی نہیں ہیں یا وہ رات کے حصہ کو روزہ میں شامل کرنے کو عبادت اور روزہ کا جز سمجھ کر ایسا کرتے ہیں یا اس عقیدہ کے بغیر محض احتیاط کی بنا پر کرتے ہیں۔ پہلی صورت میں تو وہ بالیقین گناہ گار و معصیت گار ہیں کیوں کہ وہ بدعت گار ہیں اور شریعت مقدسہ کی روشنی میں ہر بدعت گار گناہ گار و معصیت گار ہوتا ہے۔ انہیں تلقین کر کے راہ راست پر لانے کی کوشش علماء حق پر فرض ہے۔ اس سلسلہ میں متواتر المعنی حدیث ہے:

”مَنْ أَخَذَتْ فِي أَمْرِنَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ زَوْدٌ“

یعنی جس نے بھی ہمارے دین میں عبادت و ثواب کے طور پر کوئی ایسا کام کیا جو دین کا حصہ نہیں ہے تو وہ مردود ہے۔

نیز فرمایا:

”كُلُّ بِذْعَةٍ ضَلَالَةٌ وَكُلُّ ضَلَالَةٍ فِي النَّارِ“ (5)

یعنی ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی دوزخ کی آگ میں جائے گی۔

اور دوسری صورت میں پھر دو شکلیں ہو سکتی ہیں۔ پہلی شکل کبھی کبھی کسی مخصوص حالات کی وجہ سے سورج کے مکمل غروب ہونے کے حوالہ سے شک یا احتیاط کی بنیاد پر ایسے کرتے ہو تو اس میں گناہ کی کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ احتیاطی العبادۃ ہونے کی بنا پر موجب ثواب ہے۔ نیز تعجیل فی الاظفار اور تاخیر فی الاظفار کے حوالے سے صحابہ کرام سے جو اختلاف حدیث کی کتابوں میں منقول ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود صلی اظفار فرمایا کرتے تھے جبکہ حضرت ابو موسیٰ اشعری دیر کیا کرتے تھے۔ جیسے مشکوٰۃ شریف، کتاب الصوم، صفحہ 176 میں موجود ہے۔

بزرگوں کے اس اختلاف کو پیش نظر رکھ کر اگر کوئی شخص ایسا کریں تو اسے احتیاطی العبادہ کے سوا اور کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے جس کے متعلق فقہائے کرام کا متفقہ اصول ہے کہ اختلاف کی جگہ میں اس صورت پر

عمل کرنا مستحب ہے جس میں اصل عبادت کا درست ہونا یقینی ہوتا ہو۔ جیسے فتاویٰ رد المحتار میں فرمایا ہے:

”مُرَاعَاةُ الْإِخْتِلَافِ مُنْذُوبَةٌ“ (6)

یعنی اسلاف کے اختلافات کو ملحوظ خاطر رکھ کر عمل کرنا مستحب ہے۔

لیکن اس صورت میں تاخیر کی حد ستاروں کے جھگھٹ تک نہ پہنچنے پائے ورنہ روزہ و افطاری دونوں مکروہ تحریمی کے زمرہ میں شمار ہونگے کیوں کہ ستاروں کے جھگھٹ تک تاخیر کرنے کا ممنوع ہونا صریح نص کے مفاد و مدلول ہونے کی بنا پر محل اختلاف ہی نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص اس حد تک تاخیر کرے تو بالیقین اس کا روزہ و افطاری دونوں مکروہ تحریم کے زمرہ میں شمار ہوں گے اور وہ صریح نصوص کی مخالفت کرنے کی بنا پر معصیت گار ہوگا تاہم اس کی یہ معصیت پہلی صورت کے بدعت گار کی معصیت سے بہت کم ہے اس لیے کہ یہ معصیت محض عملی غلطی ہے جبکہ پہلی صورت کی بدعت گاری کی معصیت عملی غلطی ہونے کے ساتھ اعتقادی غلطی بھی ہے یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ پہلی صورت میں گناہ بدعت اعتقادی اور بدعت عملی کا مجموعہ ہے جبکہ دوسری صورت کی معصیت گاری صرف بدعت عملی ہے اور بدعت کا جرم ہر جرم و معصیت سے زیادہ خطرناک ہے۔

دوسری شکل :- اس کا یہ تاخیری عمل اس کی عمر بھر کا معمول ہو کہ بغیر کسی شرعی وجہ کے ایسا کرتا ہے چاہے اسے احتیاط کا نام دیں یا مراعات الاختلاف کا یا کسی بھی نام سے تعبیر کرتا ہو بہر حال فقہ حنفی کی روشنی میں اس کا حکم یہ ہے کہ یہ عمل تعجیل فطر کے استحباب کی خلاف ورزی ہونے کی بنا پر مکروہ تنزیہ ہے اور ایسا کرنے والا شخص تعجیل کے ثواب استحباب سے محروم ہونے کے سوا کسی اور گناہ و معصیت کا مرتکب نہیں ہے بشرطیکہ اس کی یہ تاخیری عمل ستاروں کے جھگھٹ تک نہ پہنچتا ہو ورنہ گناہ گار و معصیت گار ہوگا کیوں کہ ستاروں کے جھگھٹ ہونے تک تاخیر کرنا مکروہ تحریم ہے جیسے مندرج ذیل حدیث سے معلوم ہو رہا ہے:



”عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَا تَزَالُ أُمِّي عَلَى سُنَّتِي مَا لَمْ تَنْتَظِرْ بِفَطْرِهَا النُّجُومَ“

یعنی میری امت روزہ کی فضیلت و ثواب کو میری سنت کے مطابق اُس وقت تک پائے گی جب تک ستاروں کے جھگھٹ ہونے تک روزہ افطاری کا انتظام نہ کریں۔

اسی قسم کی حدیثوں کے مفاد و مدلول کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

”وَالَّذِي افْتَضَنَتِ الْأَخْبَارُ كَرَاهَةَ التَّأَخِيرِ إِلَى ظُهُورِ النُّجُومِ وَمَقَابِلَهُ مَسْكُوتٌ عَنْهُ فَهُوَ عَلَى الْإِبَاحَةِ وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَحَبُّ التَّعَجُّلُ“ (7)

یعنی روزہ افطاری میں تعجیل کے حوالہ سے جتنی حدیثیں ہیں اُن کا مقتضا ستاروں کے نکل آنے تک تاخیر کرنے کی کراہت ہے اور اُس سے پہلے تک تاخیر کرنے کا حکم ان حدیثوں سے معلوم نہیں ہوتا بلکہ وہ مسکوت عندہ ہے تو وہ مباح ہی ہے اگرچہ تعجیل مستحب ہے۔

اس کے ساتھ مذکورہ جلد و صفحہ پر اُس مسکوت عندہ کا فقہی حکم بھی خارجی دلائل کی روشنی میں باہن الفاظ بیان کیا ہے:

”أَنَّ الزَّائِدَ عَلَى الْقَلِيلِ إِلَى اشْتِيَائِكَ النُّجُومِ مَكْرُوهٌ تَنْزِيهًا وَمَا بَعْدَهُ تَحْرِيمًا“

یعنی غروب آفتاب میں یقین ہونے کے بعد تعجیل فی الافطار مستحب ہونے کے باوجود تھوڑا بہت تاخیر کرنے سے کچھ فرق نہیں پڑتا اور زیادہ تاخیر ستاروں کے جھگھٹ ہونے سے قبل تک مکروہ تنزیہ ہے جبکہ اُس کے بعد تک تاخیر کرنا مکروہ تحریم ہے۔

مذکورہ حدیث کی روشنی میں ان فقہی تصریحات کو دیکھنے سے حتمی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ سورج کے واقعہ مکمل غروب ہونے میں یقین ہو جانے کے بعد افطاری میں جلدی کرنا مامور بہ مستحب اور سنت ہونے کے باوجود چند منٹ تک تاخیر کرنا جسے عرف میں تاخیر نہیں سمجھا جاتا گناہ ہے نہ بدعت اور ستاروں کے جھگھٹ ہونے سے قبل تک اتنی تاخیر کرنا جسے عرف میں تاخیر کہا جاتا ہے مکروہ تنزیہ ہے جو

روزہ و افطاری دونوں کے ثواب میں فی الجملہ کمی کا سبب ہے اور ستاروں کے جھگھٹ ہونے تک تاخیر کرنا حدیث کے مفاد و مدلول کی خلاف ورزی ہونے کی وجہ سے محروم تحریم ہے جو روزہ و افطاری دونوں کے ثواب سے حرام کے قریب قریب محرومی کا سبب ہے۔ ان چاروں صورتوں کے مذکورہ احکام پر فقہی دلیل بالترتیب اس طرح ہیں۔

○ شرعی حکم:- غروب آفتاب میں مکمل یقین ہو جانے کے بعد افطاری میں جلدی کرنا مستحب ہے۔

مغربی:- اس لیے کہ یہ ترغیب شرعی پر عمل کرنا ہے۔

کبریٰ:- اور ہر ترغیب شرعی پر عمل کرنا مستحب ہوتا ہے۔

حاصل استدلال:- لہذا یہ بھی مستحب ہے۔

○ شرعی حکم:- غروب آفتاب پر یقین ہو جانے کے بعد از روئے احتیاط افطاری کرنے میں چند منٹ کی تاخیر کرنا جسے عرف میں تاخیر نہیں سمجھا جاتا استحباب تعجیل کے ثواب میں شمار ہو کر باعث ثواب ہے۔

مغربی:- اس لیے کہ یہ اول وقت میں افطاری کرنا ہے۔

کبریٰ:- اور اول وقت کی ہر افطاری استحباب تعجیل کے ثواب میں شمار ہو کر باعث ثواب ہوتا ہے۔

حاصل استدلال:- لہذا یہ بھی استحباب تعجیل کے ثواب میں شمار ہو کر باعث ثواب ہی ہے۔

○ شرعی حکم:- غروب آفتاب پر مکمل یقین ہو جانے کے بعد افطاری کرنے میں ستاروں کے جھگھٹ سے پہلے تک تاخیر کرنا جسے عرف میں تاخیر سمجھا جاتا ہے مکروہ تنزیہ ہے۔

مغربی:- اس لیے کہ یہ ترغیب شرعی کے منافی عمل ہے۔

کبریٰ:- اور ترغیب شرعی کے ہر منافی عمل مکروہ تنزیہ ہوتا ہے۔

حاصل استدلال:- لہذا یہ بھی مکروہ تنزیہ ہے۔

○ شرعی حکم:- غروب آفتاب پر یقین حاصل ہونے کے بعد ستاروں کے جھگھٹ ہونے تک تاخیر



افطاری کرنے میں تاخیر کرنا مکروہ تحریم ہے۔

صغریٰ:- اس لیے کہ یہ واجب العمل دلیل ظنی کے مقتضا کے خلاف عمل ہے۔

کبریٰ:- اور واجب العمل دلیل ظنی کے مقتضا کے برخلاف ہر عمل مکروہ تحریم ہوتا ہے۔

حاصل استدلال:- لہذا یہ بھی مکروہ تحریم ہے۔

افطار کے حوالہ سے مذکورہ چاروں صورتوں کے فقہی احکام پر تفصیلی دلائل کو بیان کرنے کے ساتھ مناسب ہوگا کہ غروب آفتاب پر مکمل یقین ہونے سے پہلے روزہ کو قائم رکھنے کے فرض ہونے اور غروب آفتاب پر مکمل یقین کے بغیر غالب گمان یا شک پر افطاری کرنے کے حرام ہونے پر بھی فقہی دلیل نذر قارئین کر دوں تو وہ بالترتیب یوں ہیں:

○ شرعی حکم:- مکمل غروب آفتاب پر یقین حاصل ہونے سے پہلے یارات کے داخل ہونے پر یقین ہونے سے پہلے ہر روزہ دار کو اپنا روزہ افطار سے بچا کر قائم رکھنا فرض ہے۔

صغریٰ:- اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”ثُمَّ آتُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ کے مطابق دلیل قطعی کا مفاد مدلول حکم ہے۔

کبریٰ:- اور دلیل قطعی کا ہر مفاد مدلول حکم فرض ہوتا ہے۔

حاصل استدلال:- لہذا یہ بھی فرض ہے۔

○ شرعی حکم:- غروب آفتاب میں یارات کے داخل ہونے میں کامل یقین حاصل ہونے سے قبل محض شک یا غالب گمان کی بنا پر روزہ افطار کرنا حرام ہے۔

صغریٰ:- اس لیے کہ یہ نص قطعی کے مفاد مدلول کے منافی عمل ہے۔

کبریٰ:- اور نص قطعی کے مفاد مدلول کے منافی ہر عمل حرام ہوتا ہے۔

حاصل استدلال:- لہذا یہ بھی حرام ہے۔

اس تفصیل کو سمجھنے والے جملہ حضرات بآسانی سمجھ سکتے ہیں کہ غروب آفتاب پر یقین ہونے کے بعد

روزہ افطار کرنے میں تعیل کرنے کی دونوں استجابی صورتوں یعنی غروب آفتاب کے بعد متصل اول حقیقی وقت میں افطار کرنے والے اور اس کے پانچ چھ منٹ بعد اول اضافی وقت یا اڈل عربی وقت میں افطار کرنے والے حضرات کے برعکس دس پندرہ منٹ بعد لیکن ستاروں کے جھگٹ سے پہلے یا اس کے بھی بعد ستاروں کے جھگٹ ہونے کے وقت افطار کرنے والے بالترتیب مکروہ تنزیہ مکروہ تحریم کے مرتکب ہونے کے باوجود ان سے اچھے رہتے ہیں جو غروب آفتاب پر یقین ہونے سے قبل محض شک یا غالب گمان کی بنا پر افطار کرتے ہیں کیوں کہ ان دونوں کا روزہ مکروہ ہونے کے باوجود ادا ہو جاتا ہے جبکہ بغیر یقین روزہ افطار کرنے والوں کا روزہ ہی فاسد ہو جاتا ہے، دن بھر کی محنت ضائع ہو جاتی ہے اور ثواب کی بجائے گناہ کھرا ہو جاتا ہے۔ (أَعَاذَنَا اللَّهُ مِنْهُ)

سوال نمبر 5 کا جواب یہ ہے کہ تفسیر روح البیان ہو یا روح المعانی یا کوئی اور بہر حال اس قسم غیر متعلقہ کتابوں پر فتویٰ کا دار و مدار نہیں ہوتا بلکہ فتویٰ جاری کرنے کا دار و مدار ہر مذہب کی کتب فتاویٰ میں لکھے ہوئے مسائل پر ہوتا ہے۔ لہذا اختلاف مذاہب سے متعلقہ مسائل میں اس قسم کتب تفسیر یا کتب تصوف وغیرہ کا حوالہ دینا ذمہ دار اہل علم کا عمل نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ بات یہ ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہ کی طرف شفق ایض والا قول سے رجوع کرنے کا حوالہ صرف روح المعانی و روح البیان میں ہی نہیں بلکہ درجن سے زیادہ کتب فقہ کے اندر لکھا ہوا موجود پایا جاتا ہے جبکہ اس کے مقابلہ میں شفق ایض والا قول پر تادم مرگ قائم و دائم رہنے کا حوالہ بھی فقہ حنفی کی درجنوں کتابوں میں پایا جاتا ہے۔

اس قسم متضاد اقوال منقولہ کو دیکھ کر کسی بھی جانب محض نقل و حوالہ کی بنیاد پر فتویٰ نہیں دیا جاسکتا اس لیے کہ فتویٰ دینے کے لیے قابل فہم وجہ ترجیح اور فطری اصولوں کے مطابق خارجی دلائل کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔

حضرت امام ابوحنیفہ رَحْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَیْهِ کی طرف منسوب ان متضاد اقوال کو خارجی دلائل اور فطری اصولوں کی روشنی میں امام احمد رضا خان (جن کی فقہت پر جملہ مکاتب فکر کے قابل ذکر علماء کرام کو بلا



نزاع اتفاق ہے) اور اشرف علی تھانوی جو دیوبندی مکتبہ فکر کا امام ہے۔ ان دونوں حضرات نے امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق وقت عشاء داخل ہونے کے لیے وقت مغرب داخل ہونے کے بعد کم از کم ایک گھنٹہ تیس منٹ گزر جانے کو اوسط وقت بتایا ہے جن کے حوالہ جات بقید جلد و صفحہ اس سے پہلے ہم پیش کر چکے ہیں تو ظاہر ہے کہ موجودہ دور کے گھڑی سٹم میں ایک گھنٹہ تیس منٹ جو کم از کم معیار وقت عشاء کے داخل ہونے کے لیے مقرر کیا گیا ہے یہ شفق ابھیں پر ہی منطبق ہوتا ہے کیوں کہ شفق احمر کا وقت بہت کم ہوتا ہے ایک گھنٹہ تیس منٹ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیوں کہ شفق احمر کو معیار قرار دینے والے جملہ حضرات اُسے سوا گھنٹہ سے اوپر نہیں لے جاتے ہیں آپس میں بھی وہ سب باہمی تضاد کے شکار ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ ایک گھنٹہ میں ختم ہوتا ہے بعض کے نزدیک پونے گھنٹہ میں ختم ہوتا ہے اور جو زیادہ طول دیتے ہیں اُن کے نزدیک سوا گھنٹہ میں ختم ہو جاتا ہے میں نے خود آج سے بیس پچیس سال قبل ایک مستند شافعی المذہب باخدا رویش (سید عبدالغنی نور اللہ مرقدہ الشریف) سے پوچھا تھا تو انہوں نے پونے گھنٹہ میں شفق احمر کا وقت ختم ہو کر شافعی مذہب کے مطابق وقت عشاء داخل ہونے کا فرمایا تھا۔ ایسے میں اس خطہ کے خفی المذہب کہلانے والے چاہے دیوبندی مکتب درس سے مربوط ہوا بریلوی زاویہ فکر سے کیوں کہ ان دونوں سے خواہی و ناخواہی آزاد و بیرون کوئی خفی موجود نہیں ہے۔ علماء و عوام کے لیے لمحہ فکریہ ہے کہ خفی المذہب کہلاتے ہوئے بھی مذہب خفی سے منحرف ہونے کا کیا جواز ہو سکتا ہے۔ ایسے میں بغیر سمجھے شفق احمر و ابھیں کی گردان کرنے والوں کو اپنی اصلاح کرانا چاہیے۔

اللَّهُمَّ وَفِّقْ لَنَا وَلَهُمْ وَأَنْتَ الْمُؤَفِّقُ لَا تُوَفِّقُ إِلَّا مَنْكَ يَا أَرْحَمَ الرَّحِيمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ  
تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى حَبِيبِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ وَصَحَابَتِهِ أَجْمَعِينَ  
وَأَنَا الْعَبْدُ الضَّعِيفُ..... پیر محمد چشتی

16/03/2004

## حوالہ جات

- (1) فتاویٰ ردالمحتار، ج 1، ص 272
- (2) عینی شرح بخاری، جلد 11، صفحہ 44
- (3) مسلم و بخاری
- (4) الصحاح الستہ کتاب الصلوٰۃ باب الاذان
- (5) مشکوٰۃ شریف، باب اعتصام والسنہ، ص 27
- (6) فتاویٰ ردالمحتار، جلد 2، صفحہ 110
- (7) عمدۃ القاری شرح صحیح البخاری، جلد 11، صفحہ 66، مطبوعہ بیروت، بحوالہ المستدرک للحاکم، فتاویٰ ردالمحتار، جلد 1، صفحہ 272

☆☆☆☆☆



## انسٹانٹ، بینکوں، اوڈینٹ فنڈ کے متعلق استفتاء

کیا فرماتے ہیں علماء دین متین صحیح ان مسائل کے، چونکہ مندرجہ ذیل مسائل سے تقریباً ہر شخص کا روزمرہ کے معاملات میں عموماً سابقہ رہتا ہے اس لیے جواب دو ٹوک اور ابہام سے پاک ہو تو خلق خدا بہتر انداز سے مستفیض ہو سکے گی اور دین مبین کی واضح راہ پہ چلنا آسان ہوگا۔

پہلا مسئلہ:- زید، عمر سے ایک چتر قسطوں پر خریدتا ہے، اصل قیمت اس چیز کی فرض کریں نقد ادائیگی کی صورت میں 100 روپے ہے، لیکن عمر اس شرط پہ چیز دیتا ہے کہ قیمت کی ادائیگی اگر قسطوں کی صورت میں ہو تو مذکورہ چیز کی قیمت 150 روپے ہوگی۔ دونوں کی رضامندی سے سود اور ادائیگی کی مدت طے ہو کر عمل درآمد ہو جاتا ہے، آیا اس قسم کے سودے سودی کاروبار کے زمرہ میں آتے ہیں یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ:- آج کل کمرشل بینکوں نے لوگوں کی سہولت کے لیے ایسی اسکیمیں متعارف کی ہیں جس میں بینک ایک شخص کو مخصوص حد تک رقم ادا کرتا ہے اور وہ شخص مختلف ضروریات کی چیزیں مثلاً کار، ٹیلی وژن، موبائل وغیرہ مختلف اداروں سے خریدتا ہے یا بینک اپنے طور پر خرید کر دیتا ہے اور وہ شخص بعد میں بینک کو اصل قیمت سے زائد رقم قسطوں میں ادا کرتا ہے۔ کیا یہ سودی لین دین ہے یا نہیں۔ اور یہ بھی واضح کر دیں کہ یہ سودا بھی ویسا ہی ہوگا جیسا کہ زید اور عمر میں سودا طے ہوا تھا۔ اگر یہ دونوں قسم کے لین دین حرام ہیں تو کیوں؟ اور حلال ہیں تو کیسے؟ جواب دو ٹوک مرحمت فرمائیں۔

تیسرا مسئلہ:- حکومتی اور دیگر ادارے اپنے ملازمین کی تنخواہ سے ایک مخصوص حصہ رقم کا کٹ کر اتنا ہی اپنی طرف سے شامل کرتے ہیں اور اس طرح یہ رقم باہمی رضامندی سے آجر کے پاس ایک مخصوص کھاتے جسے ”پراویڈنٹ فنڈ“ کہا جاتا ہے، میں جمع ہوتی رہتی ہے اور کل جمع شدہ رقم پر سود، مارک اپ

منافع یا جو بھی اسے کہہ لیں وہ بھی شامل ہوتا رہتا ہے، ریٹائرمنٹ پر کل جمع شدہ رقم بمع سود، منافع یا مارک اپ ملازم کو لوٹا دیا جاتا ہے۔

اب اس مسئلہ میں فریقین میں سے کسی کی بھی کوئی مجبوری نہیں ہے اور نہ ہی کسی کا استحصال ہو رہا ہے، سب کچھ ملازمین کی فلاح کے لیے ہے۔

بعض علماء اس فنڈ میں اصل رقم پر زائد رقم کو سود بتلا کر حرام قرار دیتے ہیں اور بعض علماء اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ اکثریت لوگوں کی ان معاملات میں پریشان ہے اور ایک عجیب محضے میں مبتلا ہیں۔ اگر پراویڈنٹ فنڈ پر منافع حرام ہے تو کیوں؟ اور اگر حلال ہے تو کیسے؟

جواب دو ٹوک اور مفصل مرحمت فرمائیں اور یہ کہ مہربانی کر کے ماہنامہ آواز حق کی قریبی اشاعت میں اسے شامل کریں تو عین نوازش ہوگی۔

دعا گو..... محمد سلیم، ہینگ آفیسر، سوئی نادرن گیس پشاور، E / 35 سید احمد کالونی (غلہ منڈی) پشاور صدر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جواب:- پیش نظر سوال نامہ دراصل تین جزئیات پر مشتمل ہے اول یہ کہ نقدی قیمت پر بازار نرخ کے مطابق 100 روپیہ کی چیز سو میں بیچنے والا شخص اسے ادھار پر 150 میں بیچے تو اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ نہ صرف 150 میں بیچنا جائز بلکہ دو سو میں بلکہ اس سے بھی زیادہ قیمت پر بیچے تب بھی شریعت مقدسہ میں اس پر کوئی گرفت نہیں ہے، کوئی کراہت، کوئی حرمت اور عدم جواز کی کوئی صورت بھی موجود نہیں ہے۔

دور حاضر کے جن حضرات نے اسے سود کہہ کر ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے انہیں اللہ معافی دے کہ انہوں نے قدیم فقہاء کرام کی بعض عبارات سے دھوکہ کھایا ہے اس لیے کہ اسلاف کی عبارات کو سمجھنے کے لیے بھی علمی بصیرت کا ہونا ضروری ہے جس کے بغیر ہر کسی کو ایسا مغالطہ لگ سکتا ہے۔ لہذا پیش نظر سودا از روئے شرع بلا شک و تردید جائز ہے۔ جیسے فتاویٰ فتح القدیر میں ہے؛



”وَلَوْ نَافَعْنَاكَ غَاغِدَةً بِأَلْفٍ يَجُوزُ وَلَا يَكُونُ“

اگر کوئی شخص اپنے مملوک کو ایک عدد کاغذ کو ہزار میں فروخت کرے پھر بھی بلا کراہت جائز ہے۔  
اس کا بلا کراہت جائز ہونا چونکہ نص سے ثابت ہے جیسے اللہ کے حبیب نبی اکرم رحمۃ اللہ علیہ نے  
ارشاد فرمایا:

”الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ“ (۱)

لین دین کے ہر دونوں فریق باختیار ہیں۔

اس قسم نصوص کی بنیاد پر نہ صرف فتاویٰ رد المحتار کا مذکورہ حوالہ بلکہ اُس کے علاوہ بھی قدیم فقہاء کرام کی  
متعدد کتابوں میں اس کے جواز کے ساتھ تصریحات موجود ہیں جس وجہ سے ہم نے بھی مسائل کی  
خواہش کے مطابق دو ٹوک جواب دے دیا۔ جبکہ دوسرے اور تیسرے سوال کا جواب مسائل کی منشاء کے  
مطابق دو ٹوک ہونا اس لیے مشکل ہے کہ یہ دونوں بالترتیب بینک کاری اور گورنمنٹ ملازمت سے  
مربوط مسائل کے زمرہ میں شمار ہوتے ہیں اور یہ دونوں تنہا پرست انگریز کی ایجاد اور ڈیڑھ دو سو  
سال سے مروج ہونے کی بنا پر قدیم فقہاء کرام کی کتابوں میں ان کا کوئی نام و نشان نہیں ہے ایسے میں  
دوسرے نت نئے جنم پانے والے مسائل کی شرعی حیثیت معلوم کرنے کی ذمہ داری کی طرح ان کی بھی  
شرح و ترویج کے تناسب سے حقیقی مفتیان کرام پر ان کی شرعی حیثیت کی تشخیص کی ذمہ داری عائد ہوتی  
رہی اور مدت ایجاد کے مذکورہ دورانیہ کی مختلف تاریخوں میں مسلمانوں نے اپنے وقت کے مفتیان  
کرام کی طرف رجوع کیا تو ان کا جواب ایک دوسرے سے مختلف رہا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ  
جس کا جواب درست نہ ہو وہ گناہ گار، خطا کار اور عذاب کے سزاوار ہیں نہیں ایسا ہرگز نہیں کیوں کہ حقیقی  
مفتیان کرام کی مسئولیت فقط اتنی ہے کہ وہ کسی ذہنی ترجیح کے بغیر صرف اور صرف شریعت مقدسہ کی  
بالادستی و ترجیح کو پیش نظر رکھ کر اس قسم کے مسائل کی تشخیص کے لیے سب سے پہلے بالترتیب شرعی مآخذ  
کی روشنی میں دیکھے اور بار بار دیکھے تسلی بخش دلیل معلوم نہ ہونے پر سلف صالحین کی تشریحات و جزئیات

کے ضمن میں اشیاء و نظائر پر غور کرے اس میں بھی کچھ نہ ملے تو پھر اپنی خداداد فکری صلاحیت کو بروئے  
کار لاتے ہوئے اس قسم کے مسائل کے ہم نوع اُن مسائل و احکام کے پس منظر و علل یعنی اُن میں  
پوشیدہ مصالح العباد کا تعین کرے جن کا واضح ثبوت مآخذ شرعیہ سے ملتا ہو۔ مفتیان کرام کی شرعی ذمہ  
داری اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس مسئولیت کو انجام دینے میں اگر ان کی کاوش عند اللہ درست ہوتی  
ہے تو انہیں اس پر دو چند اجر و ثواب مل جاتا ہے۔ ایک لَوْجہ اللہ فکری کاوش کی کلفت اٹھانے کا دوسرا حق  
کو پہنچنے کا اور غلط ہونے پر صرف اس کاوش فکری کا اجر و ثواب پاتا ہے۔ بہر حال گناہ و عذاب کا سوال  
نہی پیدا نہیں ہوتا اور اس قسم اجتہادی مسائل میں متضاد احکام کے فتویٰ ظاہر کرنے والے حقیقی مفتیان  
کرام کے یہ فتویٰ عوام کے لیے شرعی دلیل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عند اللہ و عند الرسول حق اُن میں سے  
صرف ایک ہوتا ہے تاہم دوسرے کو قطعی طور پر غلط نہیں کہا جاسکتا۔ اس قسم کے جملہ مسائل میں ہر حقیقی  
مفتی اور اُس کے متبعین چاہے مصیب ہو یا مخفی اپنے موقف کے حق ہونے پر غالب گمان رکھنے کے  
ساتھ دوسرے کے غلط ہونے پر ظن غالب رکھتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ  
ان میں سے ہر ایک کو اپنے موقف کے حق ہونے پر ظن کے درجہ میں تصدیق ہونے کے ساتھ دوسرے  
کے حق ہونے کا وہم کے درجہ میں تصور ہوتا ہے۔ جس کا لازمی نتیجہ ہے کہ عند اللہ و عند الرسول مصیب  
ہونے کے باوجود اپنے موقف کے 100% درست اور واقعی ہونے پر قسم اٹھانے کی کسی کو جرات  
ہو سکتی نہ دوسرے کے غلط و باطل ہونے کی۔ ایسے میں سائل لہذا کی خواہش کے مطابق اس قسم اجتہادی  
مسائل میں دو ٹوک فتویٰ صادر کرنا جو قطعی و یقینی ہو کسی بھی حقیقی مفتی کے لیے ممکن نہیں ہے۔ یہ الگ بات  
ہے کہ دور حاضر میں الہیات کے حوالہ سے انحطاط ہے بالخصوص اس ملک میں زیادہ تر ایسے لوگ مفتی  
بنے پھر رہے ہیں جنہیں دیکھ کر اہل علم شرم محسوس کرتے ہیں۔ جنہیں اصول دین اور فروع دین کی کوئی  
تیز نہیں ہے نہ ضروریات اسلامیہ اور ضروریات مذہبیہ کی تفریق جنہیں قطعیات اسلامیہ کے شرعی  
احکام کی سمجھ ہے نہ ظلیات مذہبیہ کی پہچان۔ غالب اکثریت میں یہ پیش پا افتادہ حضرات اپنی مسلکی



ضروریات اور ذہنی یا ماحولیاتی ترجیحات کو اصل اسلام قرار دیکر دوسروں کو اسلام سے نکالنے، اجتہادی مسائل کو یقینی بنانے اور ظنی مسائل کو قطعی کا درجہ دیکر دو ٹوک بے اعتدالی میں مبتلا چلے آ رہے ہیں جس کے نتیجے میں عام لوگوں کو بھی اس قسم اجتہادی مسائل میں دو ٹوک اور قطعی فتویٰ کی خواہش ہوتی ہے جو ان کی ماحولیاتی مجبوری ہے ورنہ اس قسم اجتہادی مسائل سے متعلق اسلامی فتوؤں کی شرعی حیثیت وہی ہے جس کی تفصیل میں نے پیش کر دی۔ عوام کی رہنمائی کے لیے اتنا کافی ہے اور اہل علم حضرات کو کامل اشارہ مل گیا کہ اسے پیش نظر رکھ کر وہ علم الکلام اور اصول فقہ کی کتابوں سے مزید تسلی حاصل کر سکتے ہیں۔

اس ضروری وضاحت کے بعد سوال نامہ ہذا کی دوسری صورت سے متعلق اس وقت تین علماء کرام کے منفی فتوے میرے پیش نظر ہیں جن میں کسرل بینکوں سے مربوط اس کاروبار کو بغیر کسی شرعی دلیل کے دو ٹوک الفاظ میں سود اور حرام قطعی قرار دینے کی ناجائز جسارت کی گئی ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ اگر ان کا نام لے کر رد کیا جائے تو نا انصافی نہ ہوگی۔ لیکن کس کس کاروبار کو شریعت مقدسہ کو اپنے رجحان طبع کے تابع بنانے والے اس قسم حضرات سے پورہ ملک بھرا ہوا ہے۔ حقیقی مفتیوں کا منصب نام کے مفتی اور بے حقیقتوں نے سنبھالا ہوا ہے مسلم معاشرہ کی چاروں طرف نیم خواندہ علماء چھائے ہوئے ہیں اور اجرائے فتویٰ جیسے اہم ترین منصب پر بے حقیقت ”گندم نما جو فروش“ مسلط ہیں اس لیے نفس مسئلہ کا جواب لکھنے پر اکتفا کرتا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ بینک کا کسی کو نقدی کی شکل میں یا مال تجارت خود خرید کر فروختگی کے لیے دینے کی متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں؛

پہلی صورت:- بینک نقدی بطور قرض یا سامان تجارت بطور ادھار دیکر اصل لاگت پر مخصوص شرح منافع قسطوں میں وصول کرے اگر یہی صورت ہے تو اس کے ربوئی و حرام ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اور اس کے جواز کے لیے اجتہاد کرنا بھی حرام ہے کیوں کہ اس کے ربوئی و حرام ہونے پر صریح محض موجود ہے۔ جیسے کنز العمال میں ہے؛

”مَنْ قَرَضَ جَوْ مَنفَعَةً فَهُوَ رِبَا“ (2) جو قرض بھی نفع کھینچ لائے وہ ربوئی ہے۔

یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے لیکن بلا تخصیص مسلک جملہ فقہاء اسلام نے اس پر عمل کیا ہے جس وجہ سے اس کا مدلول و مفہوم اجماعی و متفقہ اور غیر متنازعہ حکم قرار پاتا ہے۔ جبکہ کسی بھی قابل استدلال خبر واحد اور نص شرعی کے مقابلہ میں کسی مجتہد کو قیاس و اجتہاد کرنا حرام ہے تو پھر اس قسم حقیقت حدیث کی موجودگی میں اس کے برعکس کوئی سوچ بھی نہیں سکتا۔

دوسری صورت:- بینک کی طرف سے دی جانے والی رقم یا سامان اس کے نکاس کرنے والے شخص یا ادارہ کو قرض و ادھار نہ ہو بلکہ بینک کی اپنی ملکیت و تصرف میں اس طرح سے ہو کہ متعلقہ ادارہ یا شخص بینک کا عملہ و کارندہ ہو جو اس کاروبار کے منافع میں سے مخصوص شرح منافع خود وصول کر کے اصل سرمایہ مع جملہ منافع قسطوں میں بینک کو دے رہا ہے، اگر ایسی صورت ہے تو پھر اس کے عدم جواز کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے چہ جائیکہ اسے ربوئی و حرام کہا جائے بلکہ بالیقین جائز کاروبار ہے۔

تیسری صورت:- بینک کی طرف سے دی جانے والی یہ نقدی و سامان مال مضاربیت ہو جس کو دیا جا رہا ہے۔ وہ اسے چلا کر منافع میں بینک کے ساتھ شریک ہو اور اپنا حق لے کر بینک کا حق قسطوں میں اُسے دے رہا ہو اس کو بھی ناجائز نہیں کہا جاسکتا بلکہ جملہ فقہاء اسلام کی کتب فقہ میں بیان شدہ اصول مضاربیت کے مطابق ہونے کی بنا پر جائز کاروبار ہے۔ یہاں پر مضاربیت کی شکل میں ایک صورت اور بھی ہو سکتی ہے جو تفصیل طلب ہونے کے ساتھ حقیقی مفتیان کرام کی فقہیت کا امتحان بھی ہے۔

سائل ہذا نے چون کہ اس کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کیا ہے لہذا اہم بھی اُس معرکہ آراء مقتضاء وقت کا اشارہ دے کر سوال نامہ ہذا کے جواب کو مضاربیت نامہ میں تبدیل کرنا نہیں چاہتے ہیں۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ پراویڈنٹ فنڈ اپنی جملہ مژجہ شکلوں کے ساتھ جائز ہے۔ گورنمنٹ کے حوالہ سے اس میں عدم جواز کی کوئی وجہ موجود ہے نہ ملازمین کے حوالہ سے اس خطہ میں انگریز دور اقتدار سے متعارف یہ انداز اجرت صرف اور صرف ملازمین کے مستقبل کی بہتری کے لیے ہے بنیادی



طور پر اس کے مندرجہ ذیل تین اجزاء ہیں:

پہلا: ملازمین کے لیے نام زد تنخواہوں سے روکے جانے والا مخصوص حصہ۔

دوسرا: اس کے مساوی گورنمنٹ خزانہ سے اُس میں ملائے جانے والا حصہ۔

تیسرا: ان دونوں کی شرح منافع میں سے اُس میں شامل کیے جانے والا حصہ۔

ان تینوں میں سے کسی ایک کا بھی حرام ور بوئی ہونے کا قطعاً کوئی امکان نہیں ہے ایسے میں اس فنڈ کے سود ور بوئی ہونے کا فتویٰ دینا لوگوں کے لیے پریشانی پیدا کرنے کے سوا اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ سود ور بوئی کا تصور وہیں پر ہو سکتا ہے جہاں جائین سے لین دین کرنے میں کسی ایک فریق کو بلا عوض نفع پہنچے اور دوسرے فریق کو نقصان جبکہ یہاں پر ان تینوں اجزاء کے حوالہ سے جو کچھ ہو رہا ہے صرف اور صرف گورنمنٹ کی طرف سے ہو رہا ہے اور یہ پورا پورا فنڈ ریٹائرڈ منٹ کے بعد ملازمین کو ملنے سے قبل از اول تا آخر ان تینوں اجزاء کی واحد مالک گورنمنٹ ہی ہے اور ایک مالک اپنی ملک میں زیادتی کرے یا کسی کریں ہر طرح تصرف کر سکتا ہے ناجائز ہونے کا تصور ہی پیدا نہیں ہوتا چہ جائیکہ روئی حرام ہو۔

ریٹائرڈ منٹ سے پہلے ملازمین کا اس فنڈ کے ساتھ جو تعلق ہے وہ صرف اور صرف استحقاق کا ہے ملکیت کا نہیں۔ اس کی ایسی مثال ہے جیسے ایک شخص کا ایک ہی بیٹا ہو جو اُس کی مدت الحیات میں اُس کے ماترکہ کا بطور وارث مالک ہونے کا استحقاق تو رکھتا ہے لیکن بالفعل مالک نہیں ہے کیوں کہ موت سے قبل اُس کا باپ ہی بلا شرکت غیر اُس کا مالک ہے۔ اس وقت پراویڈنٹ فنڈ کے حوالہ سے دوا اچھے خاصے اہل علم حضرات کے فتوے میرے سامنے ہیں جن میں اس پورے کھاتہ کو ہی سود ور بوئی قرار دیا گیا ہے۔ (فَاللّٰهُ الْمُسْتَكِي)

ان حضرات اور اُن کے تبعین و مقلدین کی توجہ کے لیے، نیز اس فنڈ کا سود ور بوئی اور ہر قسم ناجائز ہونے سے پاک و محفوظ ہونے پر فقہاء قدیم کے انداز استدلال کے مطابق تفصیلی دلیل پیش کرنا

ضروری سمجھتا ہوں، وہ اس طرح ہے:

شرعی حکم: گورنمنٹ ملازمین کے لیے پراویڈنٹ فنڈ کے جملہ شقوق سود ور بوئی سے پاک و حلال ہیں۔

مغربی: اس لیے کہ یہ ایک فریق کا اپنی ملک میں ایسا جائز تصرف ہے جس میں کسی اور کو نقصان نہیں ہے۔

کبریٰ: ایک فریق کا اپنی ملک میں ایسے جائز تصرف کے تمام شقوق سود ور بوئی سے پاک و حلال ہوتے ہیں جس میں کسی اور کو نقصان نہ ہو۔

مستند نتیجہ: لہذا گورنمنٹ ملازمین کے لیے پراویڈنٹ فنڈ کے جملہ شقوق سود ور بوئی سے پاک و حلال ہیں۔

حَرَرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ

پیر محمد چشتی..... دارالعلوم جامعہ غوثیہ معینیہ بیرون یکہ توت پشاور

25/4/2005

## حوالہ جات

- (1) مشکوٰۃ شریف، کتاب البیوع، ص 244
- (2) کنز العمال، ج 6، ص 238 پر حدیث نمبر 15516

☆☆☆☆☆



## علم الغیب المطلق اور مطلق علم غیب کے مابین تفریق

میرا سوال یہ ہے کہ اس تحریر میں علم الغیب المطلق کو اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ قرار دے کر غیر اللہ سے نفی کی ہے اور اسی کو ان تمام آیات و احادیث کا مورد قرار دیا ہے جن میں غیر اللہ سے علم غیب کی نفی کی گئی ہے۔ اس کے مقابلہ میں مطلق علم غیب کو لغوی مفہوم میں غیر اللہ کے لیے ممکن اور ان نصوص کا مورد قرار دیا ہے جن میں غیر اللہ کے لیے علم غیب کا ثبوت ملتا ہے۔

اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ علم الغیب المطلق اور مطلق علم غیب ایسے ہی ہیں جیسے اشئی المطلق اور مطلق اشئی جبکہ فلسفہ کے حصہ منطق کے ماہرین نے اشئی المطلق اور مطلق اشئی کے مابین فرق یہ بتایا ہے کہ اشئی المطلق ہر وہ کلی ہے جو اپنے کسی ایک فرد کی موجودگی سے بھی موجود ہو سکتی ہے لیکن اس کے انقضاء و عدم کے لیے تمام افراد کا منقشی ہونا ضروری ہے اور مطلق اشئی کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ وہ ہر وہ کلی ہے جو اپنے کسی ایک فرد کی موجودگی سے بھی موجود ہو سکتی ہے اور کسی بھی فرد کے منقشی ہونے سے منقشی ہو سکتی ہے۔ جیسے سید الحقیقین میرزا ہدایت اللہ علی ملا جلال اور الحواشی الزاہد یہ علی شرح الموافق میں بالترتیب لکھا ہوا ہے:

”أَنَّ الْمُطْلَقَ يُؤْخَذُ عَلَى وَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنْ يُؤْخَذَ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَلَا يُلَاحَظُ مَعَهُ الْإِطْلَاقُ وَحِينَئِذٍ يَصِحُّ إِسْنَادُ أَحْكَامِ الْأَفْرَادِ إِلَيْهِ لِاتِّحَادِهِ مَعَهَا ذَاتًا وَوُجُودًا وَهُوَ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ وَيَنْتَفِي بِانْتِفَائِهِ وَهُوَ مَوْضُوعُ الْقَضِيَّةِ الْمُهْمَلَةِ إِذْ مُوجِبَتُهَا تَصَدِّقُ بِصَدَقِ الْجُزْئِيَّةِ الْمُوجِبَةِ وَسَالَتُهَا تَصَدِّقُ بِصَدَقِ السَّالِيَةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالثَّانِي أَنْ يُؤْخَذَ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُطْلَقٌ وَيُلَاحَظُ مَعَهُ الْإِطْلَاقُ وَحِينَئِذٍ لَا يَصِحُّ إِسْنَادُ أَحْكَامِ الْأَفْرَادِ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْحَيَثِيَّةَ الْإِطْلَاقِيَّةَ تَأْتِي

عَنْهُ وَهُوَ بِهَذَا الْإِعْتِبَارِ يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَاوَلَا يَنْتَفِي بِانْتِفَائِهِ بَلْ بِانْتِفَاءِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ وَهُوَ مَوْضُوعُ الْقَضِيَّةِ الطَّبَعِيَّةِ“ (1)

الحواشی الزاہد یہ علی شرح الموافق کے الفاظ یہ ہیں:

”أَنَّ الْمُطْلَقَ يُلَاحَظُ عَلَى وَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ مِلَاخَظَتُهُ مَعَ الْإِطْلَاقِ لِأَنَّ يَكُونُ الْإِطْلَاقُ قَيْدًا لَهُ وَالْأَلَا يَنْفِي مُطْلَقًا بَلْ بَأَن يَكُونُ غُنُوًّا أَلَا مِلَاخَظَتِهِ وَشَرْحًا لِحَقِيقَتِهِ وَالثَّانِي مِلَاخَظَتُهُ مِنْ حَيْثُ هُوَ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُلَاحَظَ مَعَهُ الْإِطْلَاقُ وَهَذَا وَجْهُ الْفَرْقِ بَيْنَ مُطْلَقِ الشَّيْءِ وَالشَّيْءِ الْمُطْلَقِ“ (2)

اہل علم جانتے ہیں کہ منطقی مسائل حقائق سے عبارت ہیں جن کا خلاف نہ کبھی ہوا ہے نہ کبھی ہو سکتا ہے لیکن اس تحقیق میں علم الغیب المطلق کو اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ قرار دینا منطق کے اس اصول کے سراسر خلاف ہے ورنہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو بعض مغیبات کا علم ہے بعض کا نہیں ہے حالانکہ یہ اسلامی عقیدہ کے ساتھ متضاد اور نصوص قطعیہ کے منافی بلکہ ضرورت دینی سے بھی انکار ہے جس کا تصور ہی کوئی مسلمان نہیں کر سکتا۔ مہربانی کر کے اس کی وضاحت کی جائے۔

**السائل**..... محمد یعقوب مولانا خطیب جامع مسجد ملت اسلامیہ گزار دینہ متصل گورنمنٹ ہائی سکول نمبر ۳، ہشت نگری پشاور شہر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اس کا جواب یہ ہے کہ اشئی المطلق اور مطلق اشئی کے حضرت السید میر محمد الزاہد نور اللہ مرقدہ کے بیان کردہ مذکورہ احکام نہ منطق کے مسلمہ مسائل کے زمرہ میں شمار ہیں نہ ان کی پابندی مسلمانوں پر لازم ہے اور نہ ہی قرآن و سنت اور بزرگان دین کی اجماعی و یقینی تعبیرات کو ان پر منطبق کرنا ضروری ہے ایسے میں یہ اعتراض بے حقیقت اشتباہ برائے اشتباہ کے سوال اور کچھ نہیں ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اشئی المطلق اور مطلق اشئی کو منطقی اصول سمجھ کر شرعی مسائل کو ان پر



منطبق کرنے کی کوشش کرنا سطحی فکر کی روش ہے۔

اولاً:- ان کو منطقی مسئلہ کہنا ہی غلط ہے کیوں کہ منطق کا کوئی مسئلہ ایسا نہیں ہے جو قبل الانتقال الی العربیت فلسفہ یونانی میں موجود نہ ہو جبکہ ان اصطلاحات کا نام و نشان بھی اس میں نہیں ہے اور نہ ہی انکے مذکورہ احکام کا کوئی ذکر موجود ہے یہی وجہ ہے کہ بعد الانتقال الی العربیت بھی منطق کے بنیادی مسائل میں ان کا کوئی اتنا پتا نہیں ملتا۔ محض اس بنا پر انہیں منطقی مسئلہ سمجھنا کہ حضرت السید میر محمد الزہاد یا ان جیسے کچھ حضرات نے منطق و معقول کی کتابوں میں ان کو ذکر کیا ہے۔ ہرگز تقاضاً انصاف نہیں ہے کیوں کہ کسی بھی فن میں مذکور ہونے والے تمام مسائل اس کے بنیادی مسائل نہیں ہوتے کیوں کہ بنیادی مسائل اور ان کی تحقیق و تجزیہ کے لیے ذکر کیے جانے والے مسائل، اعتبارات اور گوشہ ہائے سخن جدا جدا چیزیں ہیں۔ کوئی فن ایسا نہیں ہے جو غیر فنی باتوں سے خالی ہو۔ منطق و معقول کی کتابوں میں اشئ المطلق اور مطلق اشئ کا جو تذکرہ ہوا ہے یہ بھی ایسا ہی ہے اس کی مثال منطق کی کتابوں میں ہی مذکور بحث دلالت، اقسام دلالت، لفظ مفرد و مرکب، حقیقت و مجاز اور مرتجل و منقول جیسے مباحث ہیں۔ منطق و معقول کی کتابوں میں مذکور ہونے کے باوجود ان کا مسائل منطقیہ نہ ہونے سے سب آگاہ ہیں۔ یہاں تک اصل سوال کا جواب آ گیا کہ علم غیب المطلق کو اللہ تعالیٰ کی صفت مختصہ قرار دینے سے منطق کے کسی اصول، کسی مسئلہ اور کسی بھی قاعدہ کی خلاف ورزی نہیں ہے کہ خلاف حقیقت ہوتا۔

اشئ المطلق اور مطلق اشئ کی حقیقت:-

ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ حضرت السید میر محمد الزہاد التونی 1162ھ کی مذکورہ کتب میں بیان شدہ اشئ المطلق اور مطلق اشئ کی جدا جدا حقیقتوں کے ساتھ اس کے پس منظر اور مالہ و ماعلیہ سے بھی پردہ اٹھائیں تاکہ اس حوالہ سے پیدا ہونے والے جملہ شکوک و شبہات کا ازالہ ہو سکے۔ وہ اس طرح ہے کہ لغت و محاورہ کی زبان میں ان دونوں کا ایک ہی مفہوم ہے جس کے مطابق اشئ المطلق میں شئی موصوف ہے اور مطلق اس کی صفت ہے جس کا استعمال تقاضاً طبعی کے عین مطابق ہے یعنی موصوف



پہلے اور صفت بعد میں مذکور ہوئے ہیں جبکہ مطلق اشئ میں برعکس ہے، بہر تقدیر شئی موصوف اور مطلق اس کی صفت ہونے میں اہل لسان کا قطعاً کوئی اختلاف متصور نہیں ہے۔ جس کے مطابق ان دونوں طریقہ ہائے استعمال سے متکلم کا بنیادی مقصد ایک ہی ہوتا ہے لغت و محاورہ کی زبان میں اس معنوی پکارت کے باوجود حضرت میر محمد الزہاد جیسے محققین عقلیہ کی مذکورہ تفریق کے فلسفہ کو سمجھنا بھی منطق و معقولات کے ساتھ دلچسپی رکھنے والے حضرات کے لیے ایک چیلنج ہے جس کی حقیقت تک رسائی اس کے پس منظر کو سمجھے بغیر ممکن نہیں ہے۔ منطق کے حصہ تصورات کے بنیادی مسائل میں یہ چیز شامل ہے کہ کلیات خسہ کو بیان کرنے کے بعد ان میں سے ہر ایک کو کلی منطقی، کلی طبعی، کلی عقلی پر تقسیم کر کے کلیات کی پندرہ قسمیں بیان کی جاتی تھیں۔ مثال کے طور پر ”الإنسانُ کُلّی“ میں لفظ کلی کا جو مفہوم لفظ انسا ن کے مفہوم پر محمول ہو رہا ہے وہ کلی منطقی ہے اور اس کا معروض و موضوع یعنی ”الإنسانُ الکلّی“ کلی عقلی ہے۔ اسی طرح منطق کے حصہ تصدیقات کی اقسام القضا یا میں قداء مناطق کے نزدیک قضیہ ہملہ اور قضیہ طبعیہ دونوں کا موضوع کلی طبعی کو قرار دیا گیا ہے تو ظاہر ہے کہ کلی طبعی ایک ہی حیثیت سے ان دونوں کے لیے موضوع ہو نہیں سکتی لہذا دونوں میں کلی طبعی کی جدا جدا حیثیتوں کی تعیین و پہچان کی ضرورت محسوس کی گئی۔ جو حضرت السید میر محمد الزہاد سمیت جملہ محققین فن کے مطابق اس طرح ہے کہ کلی طبعی جو حقیقت میں کلی منطقی کے لیے معروض و موضوع ہے بجائے خود دو حیثیتوں کی حامل ہے جن میں سے:

پہلی حیثیت:- معروض من حیث انه معروض ہے جس میں عارض کی خصوصیت کا نہیں بلکہ کلی طبعی کے صرف اور صرف وصف معروضیت کا اعتبار ہے عارض و محمول کچھ بھی ہو۔

دوسری حیثیت:- معروض من حیث انه معروض لهذا الکلّی ہے۔

اور مفہوم کلی بالیقین معقولات ثانیہ کے زمرہ میں ہونے کی وجہ سے اس کے معروض و موصوف کا موجود فی الخارج ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ایسے میں ”الإنسانُ کُلّی“ جیسے کسی بھی قضیہ کا موجود فی



الخارج یا قضیہ خارجیہ ہونے کا بھی کوئی سوال پیدا نہیں ہو سکتا بلکہ یہ قضیہ ذہنیہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے جبکہ قضیہ مہملہ نہ صرف ذہنیہ بلکہ ذہنیہ، خارجیہ اور حقیقیہ میں سے ہر ایک کی صلاحیت رکھتا ہے۔ نیز قضیہ مہملہ میں درحقیقت کلی طبعی کے افراد پر حکم ہوتا ہے یعنی جو محمول و عارض ہوتا ہے وہ افراد کی صفت ہوتا ہے کلی طبعی کی نہیں لہذا قضیہ مہملہ میں کلی طبعی ظاہری طور پر موضوع و معروض اور اپنے افراد کے لیے عنوان و پہچان ہونے کے سوا کوئی حیثیت نہیں رکھتی ایسے میں ”الانسان کلی“ جیسے قضایا کو مہملہ کہنے کا کوئی جواز ہی نہیں ہے کیوں کہ محمول و عارض یہاں پر کلی ہے جو افراد کی صفت نہیں ہو سکتی ایسے میں ”الانسان کلی“ جیسے قضایا قضیہ طبعیہ کی خاص قسم ہونے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہیں جو ہمیشہ قضیہ ذہنیہ ہوتے ہیں۔

قضیہ طبعیہ کی اس صورت کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ کلی طبعی کی مذکورہ دو حیثیتوں میں سے پہلی حیثیت یعنی مَعْرُوضٌ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مَعْرُوضٌ کے اندر پھر تین اعتبارات کا امکان موجود ہے؛

پہلا اعتبار:۔ الطبیعت المعروضة من حیث ہی ہی ہے جس میں متضاد اعتبارات اور عموم کا قطعاً کوئی لحاظ نہیں ہوتا اس میں حمل کبھی مصنوعی ہوتا ہے کبھی طبعی۔ مصنوعی کی مثال جیسے ”الانسان زئید، عمرو، بکر“ وغیرہ جو قضیہ حملیہ ہونے کے باوجود درجہ اعتبار سے قطعاً ساقط ہے کیوں کہ اس میں حمل غیر فطری ہے۔ حمل طبعی کی مثال جیسے ”الانسان اسود“ یہ قضیہ حملیہ مہملہ کی ایک خاص قسم ہے۔ یہاں پر قابل توجہ بات یہ ہے کہ حمل مصنوعی ہو یا طبعی، قضیہ مہملہ ہو یا غیر مہملہ اور محمول خاص ہو یا عام بہر تقدیر محمول مذکور ہونے سے قبل اس کا ظاہری موضوع ان دونوں صورتوں میں کلی طبعی متصف بوصف الوجود ہو سکتی ہے نہ متصف بوصف العدم یعنی موجود بھی نہیں ہے اور معدوم بھی نہیں یعنی لا موجود، لا معدوم۔ کلی طبعی کا یہ وہ مرتبہ ہے جس میں ارتقاء نقیضین کے جواز کا قول کیا جاسکتا ہے۔ لیکن محمول مذکور ہو جانے کے بعد کلی طبعی کی معروضیت بھی اسی کے مطابق ہوتی ہے کیوں کہ یہ اس کے

ساتھ ذاتاً بھی اور وجوداً بھی متحد ہے کیوں کہ ”الحاصل اتحاد المتغایرین مفہوماً فی المصادق“ کا فطری تقاضا اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ کہ وہ معروضیت کے وصف میں محمول کی نوعیت و کیفیت کے مطابق ہو۔ مثال کے طور پر محمول مفرد ہو تو اس کا ماصدق علیہ بھی مفرد ہوگا اور محمول کے متعدد ہونے کی صورت میں اس کا ماصدق علیہ بھی متعدد ہوگا۔ گویا اس کے تحقق کے لیے کسی ایک فرد کا تحقق کافی اور انتفاء کے لیے کسی ایک فرد کا منکفی ہونا بھی کافی ہے جو مطلق طبیعت کا حکم ہے مثال کے طور پر ”الانسان فی خُسب“ جو قضیہ مہملہ موجبہ ہے۔ ظاہر ہے کہ اس کا ظاہری موضوع جو مطلق طبیعت انسانی ہے وصف خسران کے ساتھ متصف نہیں ہو سکتی بلکہ خسران کے ساتھ متصف ہونا صرف اور صرف اس کے ماصدق علیہ اور افراد کا خاصہ ہے جس کے لیے ظاہر میں مطلق طبیعت انسانی کو موضوع بنایا گیا ہے جس کے کسی ایک فرد کا بھی وصف خسران کے ساتھ متصف ہونے پر یہ حکم درست ہو سکتا ہے اسی طرح ”الانسان لیس فی خُسب“ جو قضیہ مہملہ سالبہ ہے اس کے صدق کے لیے بھی مطلق طبیعت انسانی کے کسی ایک فرد کا معروض الخسران نہ ہونا کافی ہے۔ یہی حال ”الانسان اسود“ اور ”الانسان لیس باسود“ جیسے ان تمام قضایا کا ہے جن میں بظاہر کلی طبعی مطلق الطبیعت کے درجہ میں موضوع ہے جبکہ حقیقت میں محمول کے ساتھ وہ خود نہیں بلکہ اس کے افراد متصف ہیں کہ یہ سب کے سب قضیہ مہملہ کی خاص قسم ہیں۔

دوسرا اعتبار:۔ وہ الطبیعت المعروضة من حیث ہی ہی ہے جس سے مراد متضاد اعتبارات کا اس انداز کے ساتھ حامل ہونا ہے کہ حیثیت کا تعلق صرف اعتبار کے ساتھ ہو معتبر کے ساتھ نہیں۔ عنوان میں ہو معنوں میں نہیں، لحاظ میں ہو ملحوظ میں نہیں، تصویراً اضافت کے ساتھ ہو ترکیب اضافی کے ساتھ نہیں اور تصور اتصاف کے ساتھ ہو ترکیب توصیفی کے ساتھ نہیں۔ یہ کلی طبعی کا وہ مرتبہ ہے کہ جس میں اجتماع نقیضین کے جواز کا قول کیا جاسکتا ہے مثال کے طور پر ”الانسان کلی“ کہنا بھی ممکن تھا اور ”الانسان جزئی“ کہنا بھی ممکن تھا اسی طرح ”الانسان نوع“ کہنا بھی ممکن تھا اور ”الانسان



لیس بنوع“ کہنا بھی ممکن تھا الغرض محمول کو ذکر کرنے سے قبل موضوع جو کلی طبعی ہے کا اقصاف اس قسم تمام متضاد اوصاف کے ساتھ ہونے کا اعتبار ممکن تھا لیکن محمول کے مذکور ہو جانے کے بعد وہی ایک متعین ہو جاتا ہے اور بالفعل متعین ہو جانے والا محمول اگر کلی کی صفت ہے یعنی جزئیات و افراد پر اس کا حمل درست نہ ہو تو اس انداز سے ترکیب پانیوالا قضیہ طبعیہ قرار پاتا ہے گویا یہ قضیہ طبعیہ کی دوسری قسم ہے۔ مثال کے طور پر ”الانسان نوع“ یا ”الانسان کلی“ جیسے قضایا اس میں شامل ہیں اور اگر جزئیات و افراد کی صفت ہے مثال کے طور ”الانسان اسود“ ”الانسان ابیض“ جیسے تمام قضایا تو اس انداز سے ترکیب پانے والا قضیہ مہملہ قرار پاتا ہے۔ گویا یہ قضیہ مہملہ کی دوسری قسم ہے۔

تیسرا اعتبار:- وہ الطَّبِيعَةُ الْمَعْرُوضَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ ۛۛۛ جس سے مراد یہ ہے کہ یہ حیثیت کلی طبعی کے عموم کے ساتھ متعلق ہے جیسے معنوی طور پر مشترکات میں ہوتا ہے۔ اور عموم سے متعلق یہ حیثیت بھی کلی طبعی کے صرف عنوان میں ہے معنوں میں نہیں۔ لحاظ میں ہے لحاظ میں نہیں تصور اقصاف میں ہے مرکب توصیفی میں نہیں اور تصور اضافت میں ہے ترکیب اضافی میں نہیں لہذا اس پر محمول ہونے والا مفہوم ہمیشہ کلی منطقی ہوتا ہے، جزئیات و افراد ہرگز نہیں ہو سکتے کیوں کہ یہاں پر موضوع ایسی کلی طبعی ہے جس میں کلیت، اطلاق اور عموم کا اعتبار ہے جبکہ جزئیات و افراد میں تخصیص و تقبید اور قیودات معتبر ہوتے ہیں جو عموم و اطلاق کے منافی ہیں مثال کے طور ”الانسان کلی“ یا ”الانسان نوع“ کی جانب محمول میں بالترتیب کلی منطقی اور نوع منطقی کے سوا اور کوئی شے مراد نہیں ہو سکتی۔ اس مرتبے میں کلی طبعی کو الطبیعت المطلقة بھی کہتے ہیں جو اشئی المطلق سے مختلف نہیں ہے اور یہ ہمیشہ قضیہ طبعیہ کی موضوع ہوتی ہے جس سے ترکیب پانے والا قضیہ ہمیشہ قضیہ ذہنیہ ہوتا ہے یعنی قضیہ خارجیہ یا حقیقیہ ہونے کا امکان اس میں نہیں ہوتا کیوں کہ ان دونوں میں محکوم علیہ موضوع جزئیات و افراد ہوتے ہیں جبکہ قضیہ طبعیہ کی اس قسم میں محکوم علیہ موضوع وہ کلی طبعی ہے جو حیثیت عموم و اطلاق کے ساتھ، یہ قضیہ طبعیہ کی تیسری قسم ہے۔ تو ظاہر ہے کہ اطلاق و تقبید کبھی

جمع ہو سکتی ہیں نہ ایک نوع کی کلیت و جزئیت اور خصوصیت و تعمیم۔ اس تحقیق سے جہاں قضیہ مہملہ قدما سے کی دو قسمیں معلوم ہو رہی ہیں وہاں قضیہ طبعیہ کا ہمیشہ قضیہ ذہنیہ ہونا بھی واضح ہو رہا ہے۔ افراد و جزئیات کے ساتھ اس کا قطعاً کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا۔

یہ اہل فن کے جملہ محققین کا متفقہ موقف ہے جس میں کسی کو اعتراض ہے نہ کوئی اختلاف جس کا اظہار قاضی محمد المبارک التوفی 1101ھ نے سلم العلوم کی عبارت ”وَهِيَ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَيْسَتْ مُوجُودَةً وَلَا مَعْدُومَةٌ وَلَا شَيْءٌ مِنَ الْغَوَارِضِ فِيهِ هَذِهِ الْمُرْتَبَةُ اَرْتَفَعَ النِّقِیْضَانِ“ کی تشریح کرتے ہوئے تین صفحات میں کیا ہے۔ ان حقائق کی موجودگی میں حضرت میر محمد الزاہد (نور اللہ مرقدہ الشریف) کا یہ کہنا کیوں کہ قابل قبول ہو سکتا ہے کہ ”الاشئی المطلق یتحقق بتحقق فرد ما ولا ینتفی بانْتِفَائِهِ بَلْ بِاَنْتِفَاءِ جَمِیعِ الْاَفْرَادِ“۔

تقلید جامد کی افسردہ روایت:- مذکورہ اشتباہ میں علم الغیب المطلق کو اللہ تعالیٰ کی صفت مختصہ اور مطلق علم غیب کو اس کے لغوی مفہوم میں غیر اللہ کے لیے ممکن قرار دینے کے اسلامی عقیدہ کو اشئی المطلق اور مطلق اشئی کے احکام پر قیاس کر کے جو اشتباہ پیش کیا گیا ہے اس کی بنیاد تقلید جامد کی افسردہ روایت پر قائم ہے۔ جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اشئی المطلق اور مطلق اشئی بالفاظ دیگر الطبیعت المطلقة اور مطلق الطبیعة کے حوالہ سے مناطقة سے دو چیزیں منقول ہیں:

پہلی چیز:- ان کی جدا جدا تعریفیں ہیں، دوسری چیز:- ان کے احکام ہیں۔  
تعریفیں ان کی وہی ہیں جو ہم نے بیان کر دیں جس میں نہ کوئی اعتراض ہے نہ کسی کو اختلاف جبکہ احکام کے بیان میں سید میر محمد الزاہد کا یہ کہنا کہ ”الاشئی المطلق“ کا ”تَحَقُّقٌ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَا“ اور ”اِنْتِفَاءُ بِاِنْتِفَاءِ جَمِیعِ الْاَفْرَادِ“ ہوتا ہے نہ صرف خلاف حقیقت بلکہ اشئی المطلق کی تعریف کے بھی منافی ہے کیوں کہ اشئی المطلق کے مفہوم عنوانی میں عموم و اطلاق معتبر ہوتا ہے جبکہ افراد میں قیودات و تخصیص ہوتی ہے ایسے میں الطبیعة المطلقة کے وجود کو اس کے افراد کے وجود پر اگرچہ فرد واحد ہی سہی موقوف



قرار دینا جمع بین الاضداد کے مترادف ہے جو ناممکن ہے۔ اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ السید میر محمد الزاہد نے کس تصور میں یہ لکھ دیا ہے ہمیں اس پر افسوس نہیں کہ حضرت موصوف (نور اللہ مرقدہ الشریف) نے ایسا کیوں لکھا ہے کیوں کہ وہ استاذ المشائخ و المناطقة ہونے کے باوجود معصوم ہرگز نہیں تھے کہ مغالطہ و خطاؤں کا تصور ان سے نہ ہو سکے بلکہ ذوات قدسیہ معصوم انبیاء و مرسلین کے ماسوا "إِلَّا نَسْأَنُ مُرَكَّبٌ مِنَ الْخَطَايَا وَالنِّسْيَانِ" کے عمومی اصول فطرت کے ماتحت ہونے کی بنا پر ایسا ہونا ممکن تھا لیکن قابل افسوس بعد والے وہ تمام حضرات ہیں جنہوں نے حقائق کی طرف پشت کر کے اسی کو حقیقت سمجھا، تقلید جامد کی افسردہ روایت کو سینہ سے لگایا اور حضرت موصوف کے حوالہ سے اس کو ہر جگہ دہرایا۔ جس پر جتنا افسوس کیا جائے کم ہے، آنکھیں بند کر کے اکابر کی تقلید کرنے کی یہ کوئی ایک مثال نہیں ہے بلکہ اس جیسے بے شمار مسائل ایسے اور بھی موجود ہیں جن میں محض اکابر پرستی کی تقلید جامد میں گرفتار ہونے کی وجہ سے حقائق پر نظر رکھنے کی توفیق نصیب نہیں ہوتی۔

قابل صد افریں ہیں حضرت بحر العلوم مدراسی، عبدالحلیم لکھنوی اور امام احمد رضا خان بریلوی جیسے تحقیق پسند حضرات کہ ان میں سے بعض نے صراحتاً اور بعض نے کنایہ بعض نے تفصیل اور بعض نے اجمال سے کام لیتے ہوئے حضرت موصوف کی اس خطائی کا پتہ دیا ہے۔ حضرت بحر العلوم مدراسی نے میرزاہد ملا جلال کی محولہ مذکورہ فی السوال عبارت سے متعلقہ تحریر میں بالتفصیل چار وجوہ سے اس پر رد کیا ہے۔ جس کے لیے کتاب (بحر العلوم علی المیرزاہد ملا جلال ص 36 تا 37) دیکھا جاسکتا ہے۔

ملاحسن نے تصور و تصدیق کی طرف تقسیم ہونے والے علم کی تشخیص کے حوالہ سے حضرت موصوف پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے:

”ثُمَّ قَالَ ذَلِكَ الْقَائِلُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ أَنَّ الْمَقْسَمَ هُوَ الطَّبِيعَةُ الْمُطْلَقَةُ ذُوْنَ مُطْلَقِ الطَّبِيعَةِ فَمَعَ أَنَّهُ مُنَافٍ لِقَوْلِهِ فِي هَذَا الْمَقَامِ يَرُدُّ أَنَّ الْمَقْسِمَ بِالْحَقِيقَةِ هِيَ الطَّبِيعَةُ مِنْ خَيْثُ هِيَ وَتُعْبَرُ عَنْهَا بِمُطْلَقِ الشَّيْءِ لَا الشَّيْءِ الْمُطْلَقُ

أَغْنَى الطَّبِيعَةَ مِنْ خَيْثُ الْعُمُومِ“

اہل علم جانتے ہیں کہ اس مختصر عبارت میں کس لطافت کے ساتھ الشیء المطلق کے میرزاہد ملا جلال والے حکم پر رد کیا جا رہا ہے۔ حضرت عبدالحلیم لکھنوی (نور اللہ مرقدہ الشریف) نے ملاحسن کی مذکورہ تردیدی عبارت میں مذکور مطلق الطبیعیہ اور الطبیعیہ المطلقة کی بالترتیب تعریف و احکام کی تفریق بتاتے ہوئے القول الاحسن میں لکھا ہے:

”الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ مُطْلَقَ الطَّبِيعَةِ عِبَارَةٌ عَنْ نَفْسِهَا مَعَ عَزْلِ اللَّحْظِ عَنِ الْعَوَارِضِ حَتَّى عَنْ الْإِطْلَاقِ أَيْضًا وَهُوَ يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ الْأَفْرَادِ فِي الْخَارِجِ وَ يَنْتَفِي بِانْتِفَاءِ فَرْدٍ مَا وَيَسْرِي إِلَيْهِ أَحْكَامُ الْأَفْرَادِ. وَالطَّبِيعَةُ الْمُطْلَقَةُ عِبَارَةٌ عَنْ الطَّبِيعَةِ الْمَلْخُوظَةِ مَعَ الْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ لِأَنَّ يَكُونُ الْإِطْلَاقُ جُزْءًا وَهِيَ لَا تَتَحَقَّقُ فِي الْخَارِجِ وَلَا يَسْرِي إِلَيْهَا أَحْكَامُ الْأَفْرَادِ لِلْمَنَافَاتِ بَيْنَ الْعُمُومِ الْخُصُوصِ“ (3)

تقلید جامد کے حصار سے آزاد اہل انصاف پر واضح ہے کہ الشیء المطلق اور مطلق الشیء کی جدا جدا تعریفوں کے بعد ان کے احکام میں تفریق بتاتے ہوئے یہ جو کچھ لکھا ہے یہ حضرت السید میر محمد الزاہد سے میرزاہد ملا جلال میں منقول اور آنکھیں بند کر کے ان کی تقلید میں "الشَّيْءُ الْمُطْلَقُ يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَا وَيَنْتَفِي بِانْتِفَاءِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ" کو شہرت دینے والوں پر کیسے صریح کر رہے جس میں اولاً "وَهِيَ لَا يَتَحَقَّقُ فِي الْخَارِجِ" کہہ کر رد کیا کہ خارج میں پائے جانے والے افراد کے ساتھ "الطَّبِيعَةُ الْمُطْلَقَةُ" کے وجود کا قطعاً کوئی تعلق ہی نہیں ہے تاکہ کسی ایک فرد کے وجود سے یہ بھی موجود فی الخارج ہو سکے اور سب کے منشی ہونے پر یہ بھی منشی ہو سکے۔

ثانیاً: "وَلَا يَسْرِي إِلَيْهَا أَحْكَامُ الْأَفْرَادِ" کہہ کر رد کیا کہ جب افراد کے احکام کا اس کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے تو پھر "يَتَحَقَّقُ بِتَحَقُّقِ فَرْدٍ مَا وَيَنْتَفِي بِانْتِفَاءِ جَمِيعِ الْأَفْرَادِ" کا کوئی



مقصود ہی نہیں رہتا۔

ثالثاً: لِّلْمَنَافَاتِ بَيْنَ الْعُمُومِ الْخُصُوصِ کہہ کر رد کیا کہ جب اشئ المطلق میں عموم کا اعتبار ہے اور افراد میں ہمیشہ خصوص ہوتا ہے تو ایسے میں "الشئ المطلق يتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتهاء جميع الأفراد" کہنا جمع بین المتنافیین کے مترادف ہے۔ جو بجائے خود ناجائز و باطل ہے۔ حضرت امام احمد رضا خان فاضل بریلوی نے فتاویٰ رضویہ، جلد 13، صفحہ 176 تا 178 میں اپنے ہم عصر ایک غیر معیاری مفتی جس نے اپنے غلط فتویٰ کو درست ثابت کرنے کے لیے میرزا ہد ملا جلال کی مذکورہ عبارت سے استدلال کی کوشش کی تھی پر ردِ مبلغ کرتے ہوئے احقاق حق کا حق ادا کیا ہے جس سے استفادہ کرنا نہ صرف زواید ثلاثہ اور قاضی مبارک و ملا حسن پڑھنے اور پڑھانے والے حضرات کی ضرورت بلکہ اصول کی کتابوں کے جن مقامات پر کلی طبعی اور اشئ المطلق و مطلق اشئ جیسے اعتبارات کا ذکر ہوتا ہے ان کے پڑھنے اور پڑھانے والے تمام حضرات کو پیش آنے والی جملہ مشکلات کا بھی حل ہے۔ (فَجَزَاهُ اللَّهُ خَيْرَ الْجَزَاءِ)

الغرض حضرت السید میر محمد الزاہد کا یہ کلام خلاف حقیقت ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ آنکھیں بند کر کے ان کی تقلید کرنے والے حضرات نے اس کو بنیاد بنا کر جہاں کہیں بھی کلام کیا ہے وہ بھی متضاد، ناقابل فہم اور بے حقیقت ہونے کے سوا اور کچھ نہیں ہے مثال کے طور پر میرزا ہد امور عامہ کے محشی وحید الزمان نے ایک صفحہ پہلے حضرت السید میر محمد الزاہد کے مذکورہ کلام کو اپنی من پسند ترجیح کے اثبات کے لیے نقل کیا جس کے چند سطر بعد دوسرے صفحہ میں اس کے خلاف اصل حقیقت کو ظاہر کرنے پر مجبور ہوتے ہوئے لکھا ہے:

"لَاِنَّ الشَّيْءَ الْمُطْلَقَ لَا يُمَكِّنُ تَحَقُّقَهُ فِي الْاَفْرَادِ لِاَنَّ الْحَيِّثِيَّةَ الْاِطْلَاقِيَّةَ تَأْتِي

عَنِ التَّقْيِيدِ" (4)

ان حالات میں حضرت السید میر محمد الزاہد کے مذکورہ خلاف حقیقت کلام کو ہر جگہ دہراتے پھرنے کا انجام

ایسے اشتباہات میں مبتلا ہونے کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

خلاصہ تحقیق بعد التفصیل: اشئ المطلق میں کلی طبعی من حیث العموم والاطلاق معتبر ہوتی ہے جبکہ مطلق اشئ میں من حیث ہُوْهُ معتبر ہوتی ہے یعنی حیثیت دونوں میں اطلاقی ہوتی ہے۔ تقییدی یا تعلیلی کسی ایک میں بھی نہیں ہے اس کے باوجود اشئ المطلق میں یہ حیثیت صرف عنوان میں ہے معنوں میں نہیں اور لحاظ میں ہے ملحوظ میں نہیں جبکہ مطلق اشئ میں نہ عنوان میں ہے نہ معنوں میں اس مفہومی تفریق کے علاوہ احکام کے اعتبار سے یہ ہے کہ:

○ قدامت مناطقہ کے مطابق بظاہر قضیہ طبعیہ اور قضیہ مہملہ دونوں کا موضوع کلی طبعی ہونے کے باوجود طبعیہ کا موضوع کلی طبعی من حیث الاطلاق ہے جبکہ مہملہ کا موضوع کلی طبعی من حیث ہو ہو ہے۔

○ قضیہ طبعیہ اور مہملہ کی حقیقی پہچان و تمیز محمول کی جانب سے ہوتی ہے کہ جب محمول افراد کی صفت ہو وہ مہملہ اور جس کا محمول افراد کی صفت نہ ہو سکے وہ طبعیہ سمجھے جاتے ہیں اس حقیقت کی روشنی میں اشئ المطلق اور مطلق اشئ کے یہ احکام بھی وجود میں آرہے ہیں۔

○ اشئ المطلق اپنے افراد کے ساتھ حقیقی اتحاد نہیں رکھتا کہ دونوں کا وجود اور ذات ایک ہو جبکہ مطلق اشئ اپنے افراد کے ساتھ حقیقی اتحاد رکھتا ہے کہ افراد کے بغیر نہ اس کی ذات ہے نہ وجود۔ ایسے میں ایک اور حکم وجود میں آرہا ہے۔

○ اشئ المطلق کے وجود کا افراد کے وجود و عدم کے ساتھ کوئی ربط نہیں ہے یعنی افراد اس کے موجود ہو یا نہ ہو جو کچھ بھی ہو اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا وہ بہر تقدیر وجود ذاتی کے ساتھ موجود ہوتی ہے اور قضیہ طبعیہ ذہنیہ کے لیے موضوع ہوتی ہے۔

اس کا محمول ہمیشہ کلی منطقی ہوتا ہے چاہے جس درجہ کی کلی ہی کیوں نہ ہو۔ جبکہ مطلق اشئ اپنی ذات اور وجود کے اعتبار سے متحد مع الافراد ہے لہذا اس کے خارجی وجود کے لیے کسی ایک فرد کی موجودگی بھی کافی



ہے اسی طرح نفی کے لیے کسی ایک فرد کی نفی بھی کافی ہے۔

اس کے علاوہ پانچویں بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ اشئ المطلق اور مطلق اشئ منطق کے بنیادی مسائل میں ہرگز نہیں ہیں بلکہ یہ کلیات کے مختلف اعتبارات اور متعدد حیثیات ہیں جس کی ابتداء قضیہ طبعیہ اور مہملہ قد مائیہ کے موضوعات کے مابین مابہ الامتیاز کی پہچان کے لیے کی گئی تھی بعد میں عام طور پر استعمال ہونے لگے۔ کیوں کہ بظاہر ان دونوں قضیوں کا موضوع ایک جیسا ہے۔ جیسے ”الْإِنْسَانُ نَوْعٌ“ اور ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَبٌ خُسْرٍ“ جبکہ اول الذکر قضیہ طبعیہ اور ثانی الذکر قضیہ مہملہ ہے۔ تو ان کے باہمی تفریق کا داہمی تقاضا تھا کہ ان کے موضوع بھی مختلف ہوں۔ ایسے میں ارباب فن نے اشئ المطلق اور مطلق اشئ کے اعتبارات و حیثیات مذکورہ کا سہارا لے کر مہملہ قد مائیہ کو قابل فہم بنا دیا۔ قضیہ مہملہ قد مائیہ کی اس صعوبت فہم کو دیکھ کر متاخرین مناطقہ نے اس کا عنوان بدل کر سہم الفہم بنا دیا کہ ”الْمُهْمَلَةُ مَا حَكِمَ فِيهَا عَلَى الْأَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمَبْنِيَةِ الْكُمِّيَّةِ“ (فَجَزَاهُمْ اللَّهُ خَيْرَ الْجَزَاءِ)

خلاصہ الجواب بعد التحقیق:-

سلف صالحین کے کلام میں جو کہا گیا ہے کہ علم الغیب المطلق اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جو کسی بھی غیر اللہ کے لیے ممکن نہیں ہے چاہے ملک مقرب و نبی مرسل جیسی ماوراء العقل والحواس کمالات کے حامل ہی کیوں نہ ہو یہ اپنی جگہ درست ہے، اسلامی عقیدہ ہے اور ناقابل انکار حقیقت ہے اُس پر کیا جانے والا مذکورہ اشتباہ منطق کے حوالہ سے سطحی ذہن والے حضرات کے دماغ کی پیداوار اور بناء الغلط علی الغلط ہے کیوں کہ اشتباہ وارد کرنے والوں نے اشئ المطلق یعنی علم الغیب المطلق کے اس حکم کو پیش نظر رکھ کر ایسا کیا ہے۔ جو میرزا زہد ملا جلال میں حضرت السید میر محمد الزہد سے منقول ہے وہ چونکہ بجائے خود غلط ہے لہذا اس پر ہٹا ہونے والا اعتراض آپ ہی غلط قرار پائے ایسے میں فقہاء کرام سے لے کر طبقہ مفسرین تک اسلاف سے منقول اس کلام یعنی علم الغیب المطلق خاصۃ تعالیٰ کا جملہ اور اس کا مفہوم و حاصل مضمون جو ہے وہ اشئ المطلق کی حقیقی تعریف اور واقعی احکام کے عین مطابق ہے جس کی روشنی

میں ”علم الغیب المطلق“ خاصۃ سبحانہ و تعالیٰ کا جملہ قفسے طبعیہ کے سوا اور کچھ نہیں ہے جو وجود نفس الامری رکھنے کے ساتھ وجود ذہنی اور اعتقادی اور جملہ اہل اسلام کا قطعی و یقینی عقیدہ اسلامی بھی ہے، جس کا قضیہ خارجہ یا حقیقہ ہونے کا کوئی امکان ہی نہیں ہے۔ پیش نظر اعتراض کے جواب میں کلام اگرچہ طویل ہوا لیکن مقتضائے مقام تھا کیوں کہ اشئ المطلق اور مطلق اشئ کے ان الفاظ کو منطق کے مسائل میں سمجھ کر حضرت السید میر محمد الزہد کے حوالہ سے جو غلط تاثر پیدا کیا گیا تھا اس کا ازالہ بغیر اس کے ممکن ہی نہیں تھا کہ ان دونوں الفاظ کی حقیقت، ان کا پس منظر اور میرزا زہد ملا جلال میں ان کے بیان شدہ احکام کی حقیقت سے پردہ اٹھایا جاتا۔ اصل اعتراض کا جواب اگرچہ مختصر تھا لیکن اس کی حقیقت تک پہنچنے اور اس پر بصیرت حاصل کرنے کے لیے یہ سب کچھ ضروری تھا اس کی ایسی مثال ہے جیسے منطق کے حصہ تصورات میں مقصود اصلی معرف کے عوارضات ذاتیہ کے حوالہ سے محدودی چند باتوں کو جاننا ہوتا ہے لیکن اس مختصری بحث کو علی وجہ البصیرت سمجھنے کے لیے شروع سے لے کر معرف پہنچنے تک درجنوں مباحث سے گفتگو کی جاتی ہے۔ (فَلِلَّهِ الْحَمْدُ أَوَّلًا وَآخِرًا ظَاهِرًا وَبَاطِنًا)

وإنا العبد الضعیف

پیر محمد چشتی، پشاور..... 07/08/2008

☆☆☆☆

حوالہ جات

- (1) میرزا زہد ملا جلال، ص 110، مطبوعہ یوسفی ہند
- (2) میرزا زہد علی شرح المواقف، ص 83، مطبوعہ مطبع علوی ہند
- (3) القول الاحسن، ص 27۔
- (4) حاشیہ وحید الزمان علی میرزا زہد امور عامہ، ص 46





## ہاؤسنگ سکیمز سے متعلق سوال کا جواب

مسئلہ یہ ہے کہ ہمارے ملک میں، دینی و عرب امارات اور تقریباً ساری دنیا میں غیر مسلموں کے علاوہ مسلمانوں میں بھی بکثرت یہ تعامل جاری ہے، ہمارے کافی دین دار اہل صنعت و تجارت اس میں مبتلا ہیں۔ صورت حال یہ ہے کہ بلڈرز، ڈیولپرز اور ہاؤسنگ سکیمیں بنانے والے ادارے چھوٹے پیمانے سے لے کر ایک ایک کھرب روپے تک کے ملٹی پروجیکٹ بنارہے ہیں۔ ایک فلیٹ سائٹ کے پروجیکٹ میں مثلاً ایک عام گاہک ایک فلیٹ بک کرتا ہے، جس کا بھی خارج میں وجود نہیں ہے، پہلے گاہک کا معاملہ بلڈر کے ساتھ استھناع کا ہو جائے گا، جس کی شریعت میں گنجائش ہے اور مختلف شعبہ ہائے مصنوعات میں یہ تعامل جاری ہے۔ لیکن عام طور پر ان پروجیکٹ میں گاہک استثمار (Investment) کے لیے بٹنگ کرتے ہیں اور بٹنگ کے فوراً بعد یا کچھ عرصے بعد ان کو معقول منافع مل جائے تو وہ اسے کسی بھی تیسرے شخص پر فروخت کر دیتے ہیں اور اس طرح آگے فروخت کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور کبھی کوئی شخص انتہائی ذاتی ضرورت کی بناء پر بھی ایسا کرتا ہے، فلیٹ ابھی تیار نہیں ہوتا، بادی النظر میں یہ ”بیع معدوم“ ہے، جس کی حدیث پاک میں ممانعت آئی ہے کہ:

”لَا تَبِيعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ“ (سنن ابی داؤد، رقم الحدیث: 3497)

اصل بلڈر اس بیع و شرائ کو تسلیم کرتا ہے اور قانوناً بھی یہ مسلم ہے، بلڈرز کے ریکارڈ میں ہر نئے مشتری کے نام پر کاغذات ملکیت منتقل ہو جاتے ہیں۔ یہ بلڈرز مدارس کو چندے بھی دیتے ہیں، مساجد بھی بناتے ہیں اور دیگر دینی کاموں میں بھی حصہ لیتے ہیں اور اہل مدارس و علماء ان کے عطایا کو قبول کرنے میں نہ تامل کرتے ہیں اور نہ ہی حلال و حرام کے حوالے سے تحقیق و تفتیش کرتے ہیں بلکہ ان کے ممنون ہوتے ہیں، ان کی تحسین کرتے ہیں اور ان کے لیے دعائے خیر کرتے ہیں۔



اب سوال یہ ہے کہ اگر اس طرح کی تمام بیوع کو مذکورہ بالا نص حدیث کی بنیاد پر حرام قرار دیا جائے، تو مسلمانوں کی کثیر تعداد جن میں بظاہر ابھی خاصے دیندار لوگ شامل ہیں، ارتکاب حرام کی بناء پر فاسق و فاجر قرار پائیں گے، تو پھر آیا شرعاً ان کا متارکہ لازم ہوگا؟

یا ہم اسے تعامل اہل اسلام کی بناء پر مباح قرار دے سکتے ہیں؟ اس کی ممکنہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ پہلا گاہک اصل بلڈر کے ساتھ باہمی رضامندی سے اپنی بیع کا ابطال کرے اور بیع فسخ ہو جائے اور نیا گاہک اصل بلڈر کے ساتھ از سر نو ”بیع استھناع“ کرے۔ اس موقع پر اصل بلڈر یا دوسرا گاہک پہلے خریدار کو شرع کے طور پر کچھ رقم ادا کرے اور یہ رقم دونوں کی باہمی رضامندی سے طے ہو یا قرار دیا جائے کہ پہلا گاہک چونکہ اپنے حق سے دستبردار ہو رہا ہے، اس لیے اس کو کچھ معاوضہ دیا جائے لیکن پھر یہاں ”بیع حقوق“ کا سوال پیدا ہوگا اور اس کی شرعی حیثیت کیا ہوگی؟ میں اُمید کرتا ہوں کہ آپ اپنے انتہائی قیمتی وقت میں سے چند زریں لمحات صرف کر کے اس مسئلے میں اُمت کی رہنمائی فرمائیں گے اور اگر حرام سے بچنے کی کوئی ممکنہ صورت نکل سکتی ہے تو اس کی نشاندہی فرمائیں گے، ہم آپ کے انتہائی تشکر اور ممنون ہوں گے۔ والسلام

از مفتی عبد الرزاق نقشبندی، بوساطت مفتی منیب الرحمن، رئیس دارالافتاء، دارالعلوم نعیمیہ، بلاک 15 فیڈرل ”بی“ ایریا، کراچی۔ برائے ”آواز حق“ پشاور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

جواب:- مذکورہ سوال نامہ میں پیش نظر مسئلہ بالیقین اُن مسائل کے زمرہ میں شامل ہے جو انسانوں کی شرح پیداوار کے مطابق ضروریات زندگی کے حوالہ سے جنم پاتے رہتے ہیں اسلام کا خاتم الادیان ہونے کا مقتضا یہی ہے کہ وہ مادی ترقی کے ان تمام مسائل کا حل بتائے ورنہ ختم النبوة کا کوئی فلسفہ ہی نہیں رہتا۔ (العیاذ باللہ)

اسلام کے اس اساسی عقیدہ کے مطابق ہر جدید سے جدید مسئلہ کا حل قرآن و سنت کی روشنی میں پیش کیا



جاسکتا ہے جس میں کامیاب ہونے کے لیے تفقہ فی الدین کی ضرورت ہے۔ علماء دین کے لیے موجودہ دور کے اس قسم جتنے بھی حل طلب مسائل ہیں کوئی عجیب چیز نہیں ہیں بلکہ تاریخ کے ہر دور میں مادی و معاشی ترقی کے شرح تناسب کے مطابق ایسے مسائل جنم پا کر علماء وقت کو دعوت فکری دیتے رہے ہیں۔ ہر دور تاریخ کے علماء کرام چونکہ اپنے دوران حیات میں رونما ہونے والے مسائل کا حل پیش کرنے کے خصوصی ذمہ دار و مسئول ہوتے ہیں جس وجہ سے انہوں نے اپنے اپنے دوران حیات کے مادی و معاشی میدانوں میں ترقی کے شرح تناسب سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل پیش کرنے میں تفقہ فی الدین کا جو ہر دکھائے ہیں جو اسلاف کے ذخیرہ فتاویٰ میں دستاویزی شکل اختیار کر چکے ہیں اور اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ہر آنے والے دور ترقی میں پیدا ہونے والے مسائل کے جزئیات گزشتہ کے جزئیات سے مختلف ہونے کے باوجود کسی نہ کسی جہت سے ان کے ہم نوع یا ہم جنس ضرور ہوتے ہیں جس وجہ سے ان کو ایک دوسرے کے اشباہ و نظائر کہا جاسکتا ہے ایسے میں دارالافتاء کی فتاویٰ ذمہ داریاں گزشتہ سے زیادہ ہو جاتی ہیں۔ پیش نظر مسئلہ ان مسائل سے زیادہ مشکل نہیں ہے جو سائنسی اور مادی ترقی کے شرح تناسب سے جنم پا کر فقہاء اسلام کو دعوت فکری دے رہے ہیں جیسے مالیاتی اداروں کے جدید معاملات، بینک کاری، انشورنس وغیرہ۔ جو حضرات تفقہ فی الدین، تفکر فی الاحکام اور تدبر فی النصوص کے اجتہادی فریضہ کو شجرہ ممنوعہ تصور کر کے لکیر کے فقیر بننے کی روش پر چل رہے ہیں وہ بالیقین اس قسم مسائل کا حل پیش کرنے سے قاصر ہیں اسلام کی نمائندگی کرنے سے عاجز ہیں اور حقانیت اسلام کجوالہ سے مسلمانوں کی رہنمائی کرنے سے درماندہ و پس ماندہ ہی ہونگے جبکہ اس فریضہ کو اپنانے والے حضرات کے لیے ایسے مسائل کا حل پیش کرنا کوئی خاص بات نہیں ہے۔ پیش آمادہ مسئلہ کو غور و فکر کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ بیچ مراحہ کی جائز صورتوں سے مختلف نہیں ہے جس وجہ سے کوئی بھی مفتی اسے جائز قرار دے بغیر نہیں رہ سکتا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بڑے بڑے کارخانہ ہائے صنعت سے تیار ہونے والی مصنوعات اور

کاروباری مقاصد کے لیے تعمیر ہونے والی تعمیرات کے مکانات، دوکانات اور فلیٹس کے اولین خریدار کا سودا دو حال سے خالی نہیں ہے؛

پہلا حال:- سودا کرتے وقت میعاد مقرر کر دی گئی ہو کہ ایک ماہ، دو ماہ، یا چند ماہ بعد متعلقہ ادارے کی مجاز اتھارٹی اُس کو خریدار کے حوالہ کر کے قبضہ دے گی۔

دوسرا حال:- میعاد مقرر نہیں کی گئی یا ایک ماہ سے کم دنوں کا بطور تعمیل خریدار پارٹی نے ذکر کیا ہو اور فروخت کنندہ ادارہ نے اُس کے ساتھ اتفاق کیا ہو۔ پہلی صورت میں یہ معاملہ بیع سکم کہلائے گا جبکہ دوسری صورت میں استصناع کہلائے گا۔

بہر تقدیر خرید و فروخت کا یہ معاملہ درست اور شرعی احکام کے مطابق ہے ان دونوں صورتوں میں معاملہ کے جائز و ناجائز ہونے کے حوالہ سے دو متضاد شرعی دلیلیں پائی جاتی ہیں۔ جن میں سے ایک قیاس جلی ہے جو مذکور فی السوال حدیث ”لَا تَبِيعُ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ“ سے مستفاد اور بیع معدوم کے عدم جواز کے عمومی اصول کا تقاضا ہے۔ جس کی تفصیل فقہی دلیل کی شکل میں اس طرح ہوگی کہ خرید و فروخت کی یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ اسلئے کہ یہ معدوم کی بیع ہے اور معدوم کی ہر بیع ناجائز ہے۔ لہذا یہ دونوں بھی ناجائز ہیں جبکہ دوسری دلیل اس کی ضد اور مد مقابل ہے جس کو قیاس خفی اور استحسان کہا جاتا ہے جو حدیث تقریری اور عرف و تعامل الناس سے مستفاد ہے یعنی رحمت عالم ﷺ کے دور اقدس میں خرید و فروخت کے یہ دونوں طریقے لوگوں کے عرف و تعامل کے مطابق مروج تھے جس کو دیکھ کر اللہ کے حبیب ﷺ نے منع نہیں فرمایا اس لیے کہ منع کرنے میں صانع و مستصنع کو اور بائع و مشتری کو حرج اور مشکل لاحق ہو سکتی ہے جو مزاج اسلام کے منافی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ“ (الحج، 78)

نیز فرمایا: ”يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ“ (البقرہ، 185)

اس دلیل کی تحلیل و تجزیہ تفصیلی دلیل کی شکل میں اس طرح ہوگا کہ خرید و فروخت کی یہ دونوں صورتیں



جائز ہیں۔ کیوں کہ یہ کسی فساد کے بغیر لوگوں کی ضروریات و حاجات اور مصالح کی تکمیل پر مشتمل ہیں اور کسی فساد کے بغیر لوگوں کی ضروریات و حاجات اور مصالح پر مشتمل ہر معاملہ جائز ہوتا ہے، لہذا یہ بھی جائز ہیں۔

ان دونوں دلیلوں میں سے دوسری کو اول پر ترجیح اس لیے ہے کہ اس کی علت کا اثر خفی و قلیل اور غیر متبادر الی الذہن ہونے کے باوجود معنوی قوت اس کی زیادہ قوی ہے کیوں کہ خرید و فروخت اور معاملات کے مشروع فی الدین ہونے کے شرعی فلسفہ کی تکمیل صرف اسی میں ہوتی ہے۔ بخلاف اول کے کہ اس کی علت کی معنوی قوت کمزور و ضعیف ہے کہ اس کے تقاضا پر عمل کرنے سے صانع و مستصنع اور بائع و مشتری کو حرج ہو سکتا ہے جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کو گوارا نہیں ہے۔ جب استحسان بالعرف و التعامل کی بنیاد پر پیش آمدہ مسئلہ میں متعلقہ کسی بھی مصنوع کے اولین خریدار کے ساتھ سودا درست قرار پایا تو اس کے بعد دوسرے اور تیسرے خریدار کے ہاتھ پر اس بیع و مصنوع کو فروخت کرنے کی ہر صورت جائز قرار پائے گی لیکن سودا کی نوعیت پہلے سے جدا ہوگی کیوں کہ بڑی بڑی صنعتی کمپنیوں کا اپنی مصنوعات کو فروخت کرنے کے لیے قیمت کی پیشگی وصولی کا جو اندازِ عمل مردّج ہے اس کے مطابق اولین خریدار کے ساتھ یہ معاملہ استھناع کا یا بیع سلم کا تھا جبکہ دوسرے اور تیسرے اور چوتھے کے ہاتھ پر بالترتیب مراحت کا ہے اور اہل علم جانتے ہیں کہ عقد مراحت کے ناجائز ہونے کی کوئی صورت بھی یہاں پر موجود نہیں ہے اور ایسا بھی نہیں ہے کہ عقد مراحت اپنے موردِ محل کے اعتبار سے بیع صرف کے ساتھ خاص ہو نہیں ایسا تصور فقہ اسلامی میں ہرگز نہیں ہے بلکہ رفع موانع کے بعد بیع صرف سے لے کر بیع سلم اور عقد استھناع تک ہر ایک میں ہو سکتا ہے۔ البتہ سؤ فہم کی بناء پر مندرجہ ذیل اشکالات پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس لیے اصل جواب کو بے غبار کرنے کی خاطر مناسب سمجھتا ہوں کہ ان کا بھی پیشگی جواب پیش کر کے شکوک و شبہات کے زاویوں کا انسداد کروں۔

ایک شبہ یہ کیا جاسکتا ہے کہ اولین سودے کے مشتری کا دوسرے گاہک پر اسے فروخت کرنا اور دوسرے



کا تیسرے پر فروخت کرنا اس لیے جائز نہیں ہو سکتا کہ یہاں بیع پر مشتری کا قبضہ ثابت نہیں ہے کیوں کہ جس چیز کو یکے بعد دیگرے خریداجارہا ہے وہ یا وجود میں ہی نہیں آیا ہے یا موجودگی کی صورت میں اصل بائع کے قبضہ سے ابھی نکلی ہی نہیں ہے جب اولین بائع کے قبضہ سے نکلی ہی نہیں ہے تو پھر اولین مشتری کے قبضہ کا تصور ہو سکتا ہے نہ اس کے بائع ہونے کا، یہی حال آگے دوسرے اور تیسرے سودا کا بھی ہے ایسے میں اولین سودا کو عقد استھناع یا عقد سلم قرار دے کر اس کے بعد والے سودوں کو عقد مراحت قرار دینے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مسئلہ میں اولین سودا کو بیع سلم یا عقد استھناع کے طور پر جائز قرار دینے کے بعد اولین مشتری کے قبضہ کی نفی کا تصور غلط ہے کیوں کہ معروضی حالات کے مطابق اس نے اصل بائع کو وہ چیز اس شخص کو سپرد کرنے کا کہا ہوا ہوتا ہے بلکہ تحریری دستاویزات کی شکل میں موثق کیا ہوا ہوتا ہے جس پر اس نے آگے منافع پر بیچنا ہوتا ہے۔ اور اہل علم جانتے ہیں کہ بعد انعقاد عقد مشتری کا بائع کو ”یہ کہہ دینا کہ یہ فلاں کو سپرد کرو“ مشتری کا قبضہ قرار پاتا ہے۔ جیسے فتاویٰ بہار شریعت، ج 11، ص 49، مطبوعہ مکتبہ اسلامیہ اُردو بازار لاہور میں لکھا ہوا ہے۔

جب اولین مشتری کا اولین بائع کو اپنے گاہک و خریدار یعنی دوسرے مشتری کو قبضہ سپرد کرنے کے لیے کہنے اور اس کو دستاویزی شکل دینے سے اس کا قبضہ ثابت ہوا تو آگے بھی اسی طرح ہوتا جائے گا کیوں کہ کوئی اور شے وجہ تفریق نہیں ہے۔ ایسے میں بیع کے غیر مقبوض ہونے کا تصور اشتباہ برائے اشتباہ سے زیادہ کوئی وزن نہیں رکھتا۔

اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ شریعت مقدسہ کی روشنی میں قبضہ کی دو قسمیں ہیں ایک حقیقی، دوسری حکمی۔ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کسی قابلِ نقل و حمل بیع کو قبل القبض یعنی بیع کو اپنے قبضہ میں لائے بغیر آگے فروخت کرنا جائز نہیں ہے لیکن بعد از بیع بیع کے حوالہ سے مشتری کے بہت سے کردار اور تصرفات خود ایسے ہیں جو قائم مقام قبضہ ہیں جسکے بعد مشتری کے لیے عند الشرع قبضہ کا حکم آپ ہی ثابت ہو جاتا



ہے۔ مثال کے طور پر مشتری کا بائع کو اُسے کسی اور کے پاس ودیعت یا امانت یا اجارہ پر رکھنے کو کہنے یا اُس کو سپرد کر دینا کہنے سے اُس کا قبضہ ثابت ہو جاتا ہے۔ جس پر فتاویٰ عالمگیری کی مندرجہ ذیل عبارت شاہد عدل ہیں:

”وَلَوْ أَوْذَعَ الْمُشْتَرِي عِنْدَ أَجْنَبِيٍّ أَوْ أَعَارَ مِنْهُ فَأَمَرَ الْبَائِعَ بِالتَّسْلِيمِ إِلَيْهِ بَصِيرٌ قَابِضًا كَذَافِي مُحِيطٍ السَّرْحِي. إِذَا قَالَ الْمُشْتَرِي لِلْبَائِعِ قُلْ لِلْعَبْدِ يَعْمَلُ لِي كَذَا فَأَمَرَهُ الْبَائِعُ فَعَمِلَ صَارَ الْمُشْتَرِي قَابِضًا كَذَافِي مُحِيطٍ رَجُلٌ اشْتَرَى عَبْدًا وَلَمْ يَقْبِضْهُ فَأَمَرَ الْبَائِعَ أَنْ يَهْبَهُ مِنْ فُلَانٍ فَفَعَلَ الْبَائِعُ ذَلِكَ وَدَفَعَهُ إِلَى الْمَوْهُوبِ لَهُ جَارَتْ إِلَيْهِ وَيَصِيرُ الْمُشْتَرِي قَابِضًا وَكَذَا أَمَرَ الْبَائِعُ أَنْ يُؤَاجِرَ مِنْ فُلَانٍ فَعَيْنٌ أَوْ لَمْ يَعْينَ فَفَعَلَ جَارَ وَصَارَ الْمُسْتَأْجِرُ قَابِضًا لِلْمُشْتَرِي أَوْ لَا ثُمَّ بَصِيرٌ قَابِضًا لِنَفْسِهِ“ (فتاویٰ عالمگیری، ج 3، ص 20، کتاب البیوع)

بالخصوص اس عبارت میں مذکور آخری جزیہ تو پیش نظر مسئلہ کے عین مطابق ہے کہ دونوں میں دوسرے شخص کا قبضہ اولاً پہلے سودا کے مشتری کا حکمی قبضہ قرار پائیکے بعد دوسرے کا قبضہ قرار پا رہا ہے۔ حکمی قبضہ کے ثبوت کے لیے اس قسم جزیات کی موجودگی میں پیش نظر معاملہ کو تصرف فی المبیع بدون القبض کہنا ہرگز انصاف نہیں ہے۔ حکمی قبضہ کی اس حقیقت کو دیکھ کر فقہاء کرام نے قبضہ کی دو قسموں کے ساتھ تصریح کی ہے۔ جیسے فتاویٰ رد المحتار میں فرمایا:

”وَقَدْ يَكُونُ الْقَبْضُ حُكْمِيًّا“ (فتاویٰ رد المحتار، ج 4، ص 47)

ہدایہ کتاب البیوع میں ہے: ”وَالْمَعْدُومُ قَدْ يُعْتَبَرُ مَوْجُودًا حُكْمًا“

فقہ اسلامی میں موجود ان تصریحات کی موجودگی میں اسے بیع معدوم کہنا انصاف ہے نہ غیر مقبوض کہنا بلکہ حکمی طور پر موجود بھی ہے مقبوض بھی۔

دوسرا اشتباہ یہ کیا جاسکتا ہے کہ اولین سودا کی صورت تو بیع سلم یا عقد استھناع قرار پا کر جائز ہو سکتی ہے

لیکن اُس کے بعد اول خریدار کا دوسرے شخص پر اور دوسرے کا تیسرے پر مراحضہ بیچنے کے لیے بیع کی موجودگی ضروری ہے جبکہ یہاں پر بعض صورتوں میں وہ وجود میں ہی نہیں آیا ہوا ہوتا ہے ایسے میں اسے بیع مراحضہ قرار دینے کا کیا جواز ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ جس ضرورت کی بنیاد پر اولین سودا میں اُسے حکماً موجود قرار دیا جاتا ہے۔ جیسے ہدایہ میں ہے ”وَالْمَعْدُومُ قَدْ يُعْتَبَرُ مَوْجُودًا حُكْمًا“ جس کی تشریح کرتے ہوئے کفایہ شرح ہدایہ نے لکھا ہے ”وَبَيْعُ الْمَعْدُومِ قَدْ يُجُوزُ لِلْحَاجَةِ“

اسی طرح عنایہ شرح ہدایہ نے بھی اس کی تشریح کرنے کے بعد لکھا ہے:

”الْمُسْتَصْنَعُ الْمَعْدُومُ جُعِلَ مَوْجُودًا حُكْمًا لِلتَّعَامُلِ“

وہ بعد والے ہر سودا میں موجود ہے یعنی بیع کی موجودگی کی دو صورتیں ہیں۔ پہلی حقیقتاً اور بالفعل موجود ہو۔ دوسری حکماً موجود ہو۔ یہاں پر بائع و مشتری کے بدلنے کے باوجود اصل بیع ایک ہے جس میں کوئی تبدیلی آئی ہے نہ کوئی تغیر واقع ہوا ہے اور ہر مرحلہ کے بائع و مشتری میں سے ہر ایک کا جائز مقصد و ضرورت اُسی ایک میں پوشیدہ ہے ایسے میں پہلے سودے کے جواز کے لیے ثابت ہونے والا وجود حکمی بعد والے تمام مراحل میں معتبر قرار پاتا ہے کیوں کہ اصل بیع کی وحدت کے ساتھ علت جواز بیع بھی سب میں ایک ہے۔

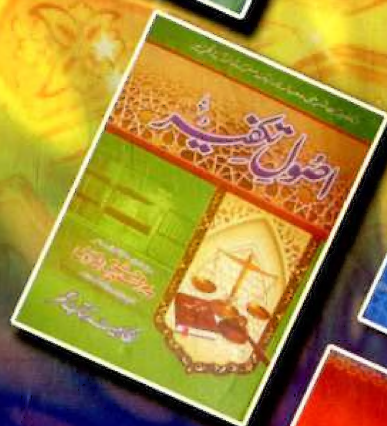
وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ خَرَرَهُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ

پیر محمد چشتی

11-11-2008

☆☆☆☆☆





**المکتبۃ العظامیہ**

میدان حضرت ابوالعباس اسحاقی کینڈی گریڈ ۱۶-۵۸۹۳۳۱۶-۰۳۰۰